

اللهم نجّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بأمة نبيّك
محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها

لا غالب إلا الله



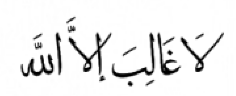
مختصر النبوة

بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية

تأليف
الدكتور محمد نبيل طاهر العمري



دار الفتح
للدراسات والنشر







اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيّك
محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها

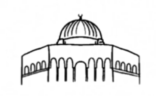


بَيْنَ المُتَكَلِّمِينَ والفَلَاسِفَةِ والصُّوفِيَّة

تأليف
الدّكتور مُحَمَّد نَبِيل طَاهِر العُمَرِيّ



دار الفتح
للدراسات والنشر



اللهم نجّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيّك
محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها

لا غالب إلا الله



النبوة بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية

تأليف : الدكتور محمد نبيل طاهر العمري

الطبعة الأولى : 1436هـ - 2015م

قياس القطع : 17 × 24

الرقم المعياري الدولي : ISBN : 978-9957-23-306-8

رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية : (2014/2/1000)



دار الفتح للدراسات والنشر

هاتف : 4646199 6 (00962)

فاكس : 4646188 6 (00962)

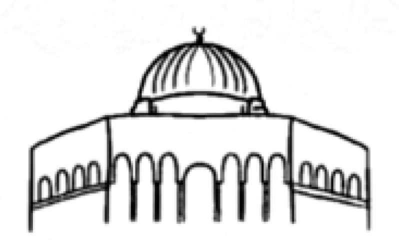
جوال : 799038058 (00962)

ص.ب : 183479 عمان 11118 الأردن

البريد الإلكتروني: info@daralfath.com

الموقع على الشبكة الإلكترونية: www.daralfath.com

بسم الله الرحمن الرحيم



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيِّك
محمد ﷺ وارحمها وفرِّج كربتها

لا غالب إلا الله



شكرٌ وتقدير

«مَن لا يشكرُ النَّاسَ لا يشكرُ اللهَ»

حديث شريف

هذا البحث وصاحبه مدينان بالشكر والعرفان والتقدير، لأستاذين فاضلين منحاني من رعايتهما وفضلهما ما أنوء بحمله:

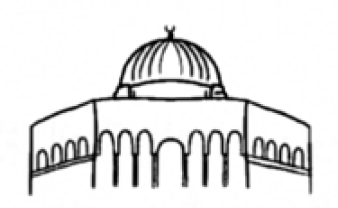
فضيلة الأستاذ الدكتور محمد أبو الغيط الفرت، الأستاذ في قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين، الذي كان له الفضل في مساعدتي في اختيار هذا البحث، وتوجيهي في وضع تصور شامل له وبالتالي التكرم بقبول الإشراف عليه، إلا أن ظروفه لم تسمح له بالاستمرار في هذا الإشراف.

وفضيلة الأستاذ الدكتور صلاح عبد العليم، الأستاذ في قسم العقيدة والفلسفة في كلية أصول الدين أيضاً، الذي أكرمني بقبول الإشراف على هذا البحث بعد تعذر استمرار أستاذي الدكتور الفرت.

وقد حظيَ هذا البحث تحت إشرافه بكل اهتمامه، وتوجيهه، ونصائحه القيمة، ومتابعته من بدايته إلى نهايته بإخلاص المشورة وتمحيص النصح، كما غمرني بلطفه واحترامه وتقديره، وأدبه الجمّ وعلمه الواسع، فشكراً من أعماقي له وللأستاذ الفرت، وسيبقى فضلهما مطوقاً بعنقي ما حييت.

كما لا أنسى الفضل، كل الفضل لهذه الكلية التي قدمت للأمة الإسلامية خيرة الرجال العلماء، وما تزال تقدم، وستبقى إن شاء الله قائدة ورائدة في تقديم خُلَّص العلماء وقادة الأمة، والدعاة المخلصين لهذا الدين. فشكراً لهذه الكلية وللقائمين عليها إدارةً وتدريساً وجزاهم الله جميعاً خير الجزاء.

محمد نبيل طاهر



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيِّك محمد ﷺ وارحمها وفرِّج كربتها

المقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، خلق الخلق وأرسل إليهم عباداً من جنسهم تفضلاً منه ورحمة، بلا وجوب عليه ولا اضطرار منه ولا حاجة له، وجعل الإرسال صفة من صفاته، فلم يُرسل نبيّاً أو رسولاً إلا باصطفائه واختياره، وجعل محمداً ﷺ آخر رسله وأنبيائه إلى الخلق كافة إنسهم وجنهم، فصلِّ اللهمَّ وسلِّم عليه وعلى آله وأصحابه، وبعد:

فإن من أشد ما تجرَّع المشركون مرارته أن تختم النبوة بمحمد ﷺ، وازدادت مرارة الطامعين بالنبوّة أو الطامحين لها بانقطاع الوحي بعد وفاته، وأن يبقى القرآن الكريم معجزة الإسلام الخالدة على الدوام.

وقد هال هؤلاء جميعاً هذه الميزة للإسلام، فحاولوا القضاء عليها، فلم يستطيعوا ولن يستطيعوا، ولكنهم حاولوا تجربة أخرى اقتضت التخفيف من وهج الإسلام وسطوعه ببذر الشكوك فيه ووضع الشبهات عليه، سواء ما يتعلق بالعقائد أو بالتشريعات، وكان أهم ما دخلوا به على المسلمين هو تشكيكهم ببعض ما يتعلق بالغيبيات، وأهمها: الوحي إذ بالتشكيك في الوحي تشكيك في النبوة ذاتها، مستغلين في ذلك تباعد المسلمين عن دينهم، وجهلهم بكثير من حيثياته من جهة، واعتداد بعضهم بالعقل من جهة أخرى إلى درجة رفض ما يرفضه وقبول ما يقبله دون تحكيم ما جاء به القرآن أو السنة.

ولما كنا نعلم أن محمداً خاتم الأنبياء والمرسلين، وأنه لا نبي بعده، وأن رسالته إلى الخلق كافة، فقد هالنا أن نرى هذه الطعون والشكوك تتجه إلى الإسلام ونبيه، كما هالنا أن نرى بين الفينة والأخرى من يخرج إلى الناس مدَّعياً النبوة، وأنه يوحى إليه من الله، سيّما في العقود الأخيرة من هذا القرن، حيث كثر المدَّعون والمتنبئون.

ومن أجل هذا، فقد لمست في نفسي رغبة ملحة في الوقوف على النبوة وما يتعلق بها، وقوفاً يقينياً بمعرفة وجهات نظر الرافضين للنبوة ابتداء، أو الرافضين لنبوة سيدنا محمد ﷺ على وجه الخصوص، أو الذين يدَّعون أن النبوة لم تختم.

ويقتضي هذا أيضاً الاطلاع على ردود المسلمين على هذه الشكوك والطعون، ومعرفة وجهات نظرهم باتجاهاتهم المختلفة ومناهجهم المتعددة، إذ بالوقوف على جميع الآراء يزداد اليقين، وتندفع الشكوك، ويقف الإنسان إزاء النبوة، وبالذات نبوة سيدنا محمد ﷺ موقفاً واثقاً، يستطيع بعده الحكم على كل مدَّعٍ للنبوة أو منادٍ بها حكماً يقينياً غير مَشوب بلبس أو شك.

وبعد دراسة الموضوع دراسة متأنية، ومشاورة أصحاب الرأي ممن فتح الله عليهم أبواب العلم النافع، عزمت على أن أتقدم إلى كلية أصول الدين بالأزهر الشريف ـ ذلك الصرح الشامخ الذي ما زال يقدم الدعاة إلى الله على بصيرة، وسيبقى إن شاء الله كذلك بالرغم من العقبات والعثرات وكل الصعوبات ـ بموضوع يتعلق بالنبوة واخترت أن يكون عنوانه ـ النبوة بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية ـ وجعلته في تمهيد وأربعة أبواب وخاتمة:

أما التمهيد: ففي التعريف بكل من المتكلمين والفلاسفة والصوفية.

والباب الأول، جعلته بعنوان: «مفهوم النبوة وحكم إرسال الرسل»، وقسمته إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: في مفهوم النبوة عند المتكلمين.

الفصل الثاني: في مفهوم النبوة عند الفلاسفة.

الفصل الثالث: في مفهوم النبوة عند الصوفية.

وقد قسمت كل فصل من هذه الفصول إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: في تعريف النبوة والرسالة، والفرق بين النبي والرسول.

المبحث الثاني: في الوحي وطرقه.

المبحث الثالث: في حكم إرسال الرسل.

وجعلت الباب الثاني بعنوان: «إثبات النبوة» وقسمته إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: إثبات النبوة عند المتكلمين وقسمته إلى مبحثين:

المبحث الأول: أدلة ثبوتها.

المبحث الثاني: شبه المنكرين والرد عليها.

وجعلت المبحث الأول في مطلبين:

المطلب الأول: في أدلة ثبوت النبوة.

المطلب الثاني: في المعجزة، تعريفها، شروطها، أدلة ثبوتها، دلالتها على النبوة.

الفصل الثاني: إثبات النبوة عند الفلاسفة.

الفصل الثالث: إثبات النبوة عند الصوفية.

وقد جعلت الباب الثالث بعنوان: «العصمة وصفات النبي» وقسمته إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: العصمة وصفات الأنبياء عند المتكلمين.

الفصل الثاني: العصمة وصفات الأنبياء عند الفلاسفة.

الفصل الثالث: العصمة وصفات الأنبياء عند الصوفية.

وجعلت الباب الرابع بعنوان: «نبوة محمد ﷺ» وقسمته إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الرد على منكري نبوته.

الفصل الثاني: أدلة نبوته.

الفصل الثالث: عموم رسالته وختمه للنبوة.

وقد أنهيت كل باب من هذه الأبواب بتعقيب ونقد أوجزت فيه الرأي فيما مر من آراء وأقوال.

وأما الخاتمة، فقد أوجزت فيها أهم نتائج البحث التي وصلت إليها، وقد حرصت وأنا أبحث في جزئيات هذا الموضوع أن أعتمد منهجاً قائماً على الأسس التالية:

أولاً: الحرص عند بيان فكر كل جماعة على الرجوع إلى ما كتبوا هم أنفسهم، أو ما نسبه إليهم مؤرخوهم أو معتدلو المؤرخين للفِرَق ولعلم الكلام، ليكون التفصيل في الفكر منبئاً عن حقيقة آرائهم ومذاهبهم.

ثانياً: الموازنة بين آراء هذه الجماعات، وتبيين غثِّها من سمينها، وصالحها من فاسدها، وضعيفها من سقيمها، مع توخي الصدق في عرضها، والأمانة في نقلها، والعدل في الحكم عليها، واعتماد الأسلوب الاستقرائي العلمي التحليلي في بيان هذه الآراء.

ثالثاً: الرجوع ما أمكن إلى المصادر الأصيلة لهذه الجماعات التي تعطي أدق المعلومات وأوثق التفصيلات عن فكرها وآرائها، ليكون الحكم عليها دقيقاً وموثقاً، مع عدم إهمال ما كتب المحدَثون في هذا الموضوع من كتب وأبحاث ورسائل.

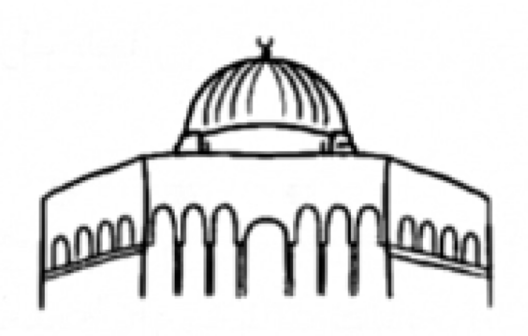
رابعاً: عدم طرح الآراء المتطرفة التي تخرج عن موضوع النبوة، والاكتفاء بالإشارة إليها إشارة عابرة فقط، لبيان خطئها وابتعادها عن النقل الصحيح أو العقل الصريح.

خامساً: طرح الآراء المتعددة للجماعة الواحدة، وبيان مستند كل رأي ودليله، وبيان الراجح منها.

سادساً: الاعتماد على الكتاب والسنة أولاً، وعلى أدلة العقل ثانياً عند الحكم على قضية ما، أو مناقشتها أو الوقوف عليها.







اللهم نجّ المستضعفين من المؤمنين في

كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيّك

محمد ﷺ وارحمها وفــرّج كربتهــا

تمهيد
في التعريف بالمتكلمين والفلاسفة والصوفيّة

يشير الدكتور محمد البهي إلى أن الفكر الإسلامي هو المحاولات العقلية من علماء المسلمين لشرح الإسلام في مصادره الأصلية: القرآن والسنة الصحيحة: إما تفقهاً واستنباطاً لأحكام دينية في صلة الإنسان بخالقه في العبادة، أو في صلة الإنسان بالإنسان في المعاملات، أو لمعالجة أحداث جدَّت... إلخ، وإما توفيقاً بين مبادئ الدين وتعاليمه من جانب، وفكرة أجنبية دخلت الجماعة الإسلامية من جانب آخر، وإما دفاعاً عن العقائد التي وردت فيه، أو ردّاً لعقائد أخرى مناوئة له، حاولت أن تحتلَّ منزلة في الحياة الإسلامية العامية لسبب أو لآخر[١].

ويشرح الدكتور البهي هذه الفكرة في كتاب آخر له، فيشير إلى أن قسماً من الباحثين في التراث العقلي الإسلامي ممن يرون أن العربي له من الخصائص العقلية الطبيعية ما لأي إنسان آخر في أي مكان ومن أي جنس، ومن هذه الخصائص التفكير العقلي المنظم الذي يسمى «الفلسفة» وعند المسلمين تفكير الجماعة الإسلامية في الكون وما بعده وفي الإنسان وعلاقاته المختلفة بحيث يرتبط هذا التفكير بما ورد في الإسلام من مبادئ وقضايا عقدية[٢] وهو ما يسمى بالفلسفة الإسلامية.

---

(١) انظر: الدكتور محمد البهي: تاريخ الفكر الإسلامي في تطوره، ص٦ الطبعة الثانية ١٩٨١، نشر مكتبة وهبة ـ القاهرة.

(٢) انظر: الدكتور محمد البهي: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، ص٢١ الطبعة الرابعة ١٩٦٧، نشر دار الكاتب العربي للطباعة والنشر.

وقد أجمع كثير من الباحثين في ماهية الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً على أن هذا الفكر الذي أطلق عليه البعض «الفلسفة الإسلامية» يتكون في أساسياته من الموضوعات المؤلفة لعلم الكلام وللفلسفة وللتصوف، وإن الفلسفة هي الجامع لهذه العلوم، وأن الارتباط بينها هو ارتباط كلي بجزئي أو العكس.

على أن فريقاً آخر وعلى رأسهم الشيخ مصطفى عبد الرازق يرى أن علم أصول الفقه ليس ضعيف الصلة بهذا الفكر، فإن مباحثه تكاد تكون في جملتها من جنس مباحث علم الكلام الذي هو قسم من الفلسفة.

نحن هنا إزاء قضيتين، الأولى: شمول الفلسفة لعلم الكلام وللتصوف، والثانية: صلة علم أصول الفقه بالعلوم السابقة.

أما القضية الأولى فنرى كثيرين من المؤرخين لعلم الكلام[١] يشيرون إلى أن الفلسفة الإسلامية تشمل علم الكلام وعلم التصوف بالإضافة إلى الموضوعات الخاصة بها، فيشير الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى ذلك بقوله: «أصبح لفظ الفلسفة الإسلامية أو العربية شاملاً، كما بيَّنه الأستاذ هورتن، لما يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام. وقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف أيضاً من شعب هذه الفلسفة خصوصاً في العهد الأخير الذي عني فيه المستشرقون بدراسة التصوف»[٢] ويشير الدكتور حسام الألوسي إلى مثل هذا بقوله: «... وقد مال معظم المحدَثين من مؤرخي الفكر العربي والإسلامي إلى اعتبار علم الكلام جزءاً من مفهوم الفلسفة الإسلامية»[٣].

---

(١) من هؤلاء: الشيخ مصطفى عبد الرازق، والدكتور محمد البهي، والشيخ عبد الحليم محمود، والدكتور إبراهيم بيومي، والدكتور عرفان عبد الحميد، والدكتور حسام الألوسي، ومن المستشرقين: رينان، وهاربروكر، ورتروتنهان وغيرهم.

(٢) مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٦، الطبعة الثالثة ١٩٦٦، نشر مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة.

(٣) د. حسام الدين الألوسي، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص٥٩ الطبعة الأولى ١٩٨٠، =

أما القضية الثانية وهي اعتبار علم أصول الفقه من الفلسفة، فقد أشار الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى ذلك بقوله: «وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملاً لهما فإن «علم أصول الفقه» المسمى أيضاً «علم أصول الأحكام» ليس ضعيف الصلة بالفلسفة، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها أصول العقائد الذي هو علم الكلام، بل إنك لترى في كتب أصول الفقه أبحاثاً يسمونها «مبادئ كلامية» هي من مباحث علم الكلام»[١] كما يشير إلى ذلك الدكتور عرفان عبد الحميد بقوله: «أصبح مصطلح الفلسفة الإسلامية شاملاً لما يسمى فلسفة أو حكمة ولمباحث علم الكلام، ولقد اشتد الميل إلى اعتبار التصوف من شعب هذه الفلسفة، وترمي الجهود القوية التي يبذلها أتباع المدرسة الإسلامية الحديثة إلى اعتبار علم أصول الفقه من المباحث الفلسفية... والحق أن المعنيين من القدامى بتاريخ الفكر الإسلامي في الإسلام، قد سبقوا هؤلاء في وجوب اعتبار علم الكلام والتصوف وأصول الفقه من مباحث الفلسفة أو الحكمة...»[٢].

غير أنه من العدل أن نشير إلى أن بعض القدماء والمحدثين لم يقبلوا أن يكون علم الكلام جزءاً من الفلسفة، وأن ثمّة اختلافاً كبيراً بينهما، فيرى الدكتور علي سامي النشار أن علم الكلام هو النتاج الخالص للمسلمين، بينما الفلسفة التي أنتجها فلاسفة الإسلام إنما هي أقرب إلى الشرح والتعليق للفلسفة اليونانية بحيث قاومها علماء الكلام مقاومة عنيفة بلغت ذروتها حين أعلن الإمام الغزالي تكفير هؤلاء الفلاسفة، ويشير ابن خلدون إلى أن نظر المتكلم واستدلاله مخالف لنظر الفيلسوف فيقول: «واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارئ

= المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت.

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص٢٧.

(٢) د. عرفان عبد الحميد، الفلسفة الإسلامية دراسة ونقد، ص٢٠-٢١ الطبعة الثانية ١٩٨٤، مؤسسة الرسالة ـ بيروت.

وصفاته وهو نوع استدلالهم غالباً، والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث أنه يدل على الموجد»[١].

ويلاحظ من نص ابن خلدون أن تفرقته هنا إنما تنحصر في الغاية وليس في الموضوع، بينما هي عند الدكتور النشار في الموضوع والغاية معاً.

على أن الذين يفرقون بين الفلسفة وعلم الكلام يقرون بأن علم الكلام في تاريخه المتأخر قد اختلط بمبادئ الفلسفة، وقد أشار إلى هذا كثير من المؤرخين القدماء والمحدثين، فابن خلدون نفسه يشير إلى ذلك بقوله: «... ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر...»[٢] ويؤكد الشهرستاني أن موضوعات الكلام قد اختلطت بموضوعات الفلسفة على يد المعتزلة، أي في وقت مبكر من نشأة علم الكلام وليس في وقت متأخر. كما أشار إلى ذلك سعد الدين التفتازاني في «شرح العقائد النسفية» إلى حد أن علماء الكلام قد أدرجوا في مباحثهم معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا في الطبيعيات حتى كاد لا يمتاز عن الفلسفة إلا بالسمعيات[٣].

وأما نسبة التصوف للفلسفة وأنه كعلم الكلام قسم منها فلا أعتقد أنه كان في بداياته المبكرة كذلك، بل إن التاريخ للتصوف يقودنا إلى التمييز بين قسمين منه: قسم سني له علاماته وميزاته، وقسم فلسفي اعتمد فيه أصحابه على المزج بين الذوق

---

(١) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة ص ٤٦٦، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

(٢) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

(٣) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص ١٧، طبعة قديمة ١٣٢٦هـ.

الصوفي والنظر العقلي المستمد من الفكر الفلسفي، وسيتضح لنا ذلك عند الحديث عن الصوفية.

ولذا فإن عد التصوف قسماً من أقسام الفلسفة إنما هو باعتبار ما دخله من أفكار فلسفية في عهوده المتأخرة وليس في بداياته، ولا ينطبق هذا إلا على التصوف الفلسفي، أما التصوف السني فلم يكن للفلسفة تأثير عليه، بل سيبدو واضحاً أن التصوف السني هو تصوف أهل السنة والجماعة وبالذات تصوف الأشاعرة، وعلى هذا فإن اعتبار علم التصوف جزءاً من الفلسفة على إطلاقه فيه شيء من عدم الدقة، وقد أشار الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني إلى أن متفلسفة الصوفية قد امتازوا عن المتصوفة السُّنيّة بأمور **أولها**: أصحاب نظريات أو مواقف من الوجود لا يمكن أن توصف بأنها شطحات، **وثانيها**: أنهم أسرفوا في الرمزية إلى حد جعل كلامهم غير مفهوم لغيرهم. **و ثالثها**: اعتدادهم الشديد بأنفسهم وبعلومهم(١).

وإذا كان ثمة من رأى قائل بوجود علاقة بين الفلسفة وعلم التصوف، فإن هناك آراء أخرى تشير إلى وجود علاقة بين التصوف وعلم الكلام، بل إننا نرى بعض المتصوفة أنفسهم يشيرون إلى ذلك. يقول القشيري: «اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد، صانوا بها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة...»(٢)، ويجمل الشيخ محمود أبو الفيض المنوفي عقيدة هؤلاء المتصوفة بقوله: «أما عقيدة القوم فهي نفسها عقيدة شيخ السنة أبي الحسن الأشعري من فاتحتها إلى خاتمتها»(٣).

---

(١) انظر: الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي ص٢٣٤، الطبعة الثانية ١٩٧٦، دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة.

(٢) عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية ص٣٢، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده ١٩٧٢.

(٣) محمود أبو الفيض المنوفي، التصوف الإسلامي الخالص ص٢٨، دار نهضة مصر للطباعة والنشر.

هـٰذان الرأيان إذاً يؤكدان ما ذهبنا إليه من أن التصوف الفلسفي هو الذي استمد كثيراً من نظرياته وأفكاره ومبادئه من الفلسفة، وأن التصوف السني بقي على ما كان عليه علماء الكلام.

على أن هذا الرأي لا يعني اتفاق أصحاب هـٰذين القسمين مع الفلاسفة أو مع علماء الكلام اتفاقاً كاملاً، وإن كان أصحاب التصوف السني هم أقرب إلى علماء الكلام في أفكارهم ومعتقداتهم من أصحاب التصوف الفلسفي إلى الفلاسفة.

بل يرى الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني أن التمييز بين علوم الكلام والفقه والتصوف اعتباري محض، إذ تندرج جميعها تحت اسم الشريعة، وعلم الفقه يستند إلى علم الكلام استناد الفرع إلى الأصل، وعلم التصوف مستند إلى العلمين السابقين، وإنما ظهر انفصال هذه العلوم عن بعضها نتيجة التخصص العلمي الدقيق الذي أفرز قواعد ومناهج خاصة ميزت كل علم عن الآخر[1].

وجملة القول في هذا الموضوع: أن علم الكلام وعلم التصوف لا يتبعان الفلسفة على الحقيقة، ولكنهما في بعض عصورهما استمدا بعض مصطلحاتها ومناهجها منها بحيث طغت الأفكار الفلسفية عليهما، كما أن لعلم الكلام ولعلم التصوف معالمهما المستقلة التي تميِّز كل علم عن الآخر، وإن كان التصوف السني لا يخرج في معتقداته عن معتقدات علماء الكلام المعتدلين، وستبدو أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذه العلوم الثلاثة من خلال ما سنعرض له من آراء وقضايا فيما يتعلق بموضوع النبوة عند كل فئة.

وينبغي في هذا التمهيد أن نقف على حقيقة كل من المتكلمين والفلاسفة والصوفية، ونبذة سريعة عن نشأة علم الكلام وتطوره قبل أن نشرع بالحديث عن معتقداتهم في النبوة.

---

(١) انظر: د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته ص٥، دار الثقافة للطباعة والنشر ـ القاهرة ١٩٧٩.

أولاً: علم الكلام والمتكلمون

لم يؤخذ مصطلح «المتكلمون» من المعنى اللغوي للفظة «الكلام» بل أرجعه الباحثون إلى عدة مفاهيم لم يكن أحدها عائداً إلى المعنى اللغوي[١]، وقد أشار إلى هذه المفاهيم كثير من القدماء والمحدثين، كل بحسب ما هداه اعتقاده، وبحسب نظرته إلى نشأة علم الكلام أو الغاية منه، أو موضوعاته، وبالتالي، فقد انبنى على هذه الاعتقادات تحديد «من هم المتكلمون» وهل هذا الاصطلاح مقصور على فرقة واحدة أو أكثر؟ فيشير الإمام النسفي إلى أن أسباب تسمية هذا العلم باسم «الكلام» إما «لأن عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وكذا، أو لأن مسألة الكلام كانت أشهر مباحثه وأكثرها نزاعاً وجدالاً، حتى إن بعض المتغلبة قتل كثيراً من أهل الحق لعدم قولهم بخلق القرآن، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم كالمنطق للفلسفة، ولأنه أول ما يجب من العلوم التي إنما تعلم وتتعلم بالكلام، فأطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزاً، ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإدارة الكلام من الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب، ولأنه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً فيشتد افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والرد عليهم، ولأنه لقوة أدلته صار كأنه هو الكلام دون ما عداه من العلوم كما يقال للأقوى من الكلامين هذا هو الكلام، ولأنه لابتنائه على الأدلة القطعية المؤيد أكثرها بالأدلة السمعية أشد العلوم تأثيراً في القلب وتغلغلاً فيه، فسمي بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح»[٢].

وإذا كان هذا النص قد أجمل أسباب تسمية هذا العلم بعلم الكلام، فإن هذه

---

(١) أشار الدكتور حسين مروة إلى أن استعمال علم الكلام بالمعنى اللغوي كان قبل الاستعمال الاصطلاحي، ونظراً لكثرة تردد هذا اللفظ في تعابير الباحثين في شؤون العقيدة إشارة إلى المسائل الكلامية جاءت التسمية الاصطلاحية في مرحلة التصنيف؛ تثبيتاً لهذا الاستعمال اللغوي الذي شاع واستمر.

(٢) شرح العقائد النسفية ص١٤.

الأسباب جميعها تشير مفردة أو مجتمعة إلى أن هذا العلم لم يكن معروفاً في صدر الإسلام، غير أن بعض المؤرخين[١] يشير إلى أن السبب الحقيقي لتسمية هذا العلم بهذا الاسم يرجع في الحقيقة لأحد وجهين:

أولهما: ما يؤخذ من كلام الصحابة في ذم الكلام في بعض عقيدة المسلمين منها: ما رواه جلال الدين السيوطي في كتابه «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» عن مالك رضي الله عنه قال: «إياكم والبدع، قيل: يا عبد الله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان». ويؤيد هذا ما ورد في كتاب «ذم الكلام وأهله» للشيخ عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي من كلام منسوب إلى بعض الصحابة من مثل ما أخرج عن علي بن أبي طالب قوله: «يخرج في آخر الزمان أقوام يتكلمون بكلام لا يعرفه أهل الإسلام، ويدعون الناس إلى كلامهم، فمن لقيهم فليقاتلهم فإن قتلهم أجر عند الله»[٢].

وأما **ثاني الوجهين** فهو مأخوذ مما نقله ابن عبد البر في كتاب «مختصر جامع بيان العلم وفضله» من أقوال منسوبة إلى مالك بن أنس حيث يقول: «الكلام في الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه، نحو الكلام في رأي جهم والقدر، وما أشبه ذلك، ولا أحب الكلام إلا فيما تحته عمل»[٣].

هـٰذان الوجهان يشيران إلى أن الكلام في الدين كان معروفاً في عهد الصحابة والتابعين بشقيه العملي والنظري، أما العملي فهو: ما يتعلق بالفقه، وذلك مباح عند الصحابة والتابعين وغيرهم من اللاحقين، وأما النظري فهو: ما يتصل بالعقيدة التي

---

(١) انظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص٢٦٦.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ٢٦٦.

(٣) الكتاب السابق ص ٢٦٧.

هي أمور ليس تحتها عمل، ولا تعدو كونها أموراً نظرية لفظية لا تفضي إلى عمل وهو الذي اختلفت نظرة العلماء فيه بين مؤيد ومعارض.

وبالإضافة إلى أن الوجهين يشيران إلى ظهور علم الكلام في وقت مبكر، فإنهما يشيران أيضاً إلى سبب غير الأسباب التي مر ذكرها في تسميته بهذا الاسم حيث إن أصحابه تكلموا حيث كان ينبغي السكوت فيما تكلموا فيه، وهو هنا في مقام الذم لهؤلاء الذين تكلموا في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ... إلخ[١].

وإذا عدنا إلى تعريفات علم الكلام، فإن هذه التعريفات تنحصر على كثرتها بتعريفين أو ثلاثة: أما أحدها: فيمثله تعريف الفارابي في إحصاء العلوم، وهو أول تعريف تشير كتب الباحثين إليه بذلك وهو «صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملّة، وتزييف كل ما خالفها من الأقاويل»[٢]، فمن خلال هذا التعريف نجد أن الفارابي قد جعل علم الكلام يقوم على نصرة العقيدة الإسلامية دون حصره بشخص معين أو فرقة معينة، وقد وافق الفارابي في هذا الرأي كثير من علماء المسلمين الذين لهم رأي في هذا الموضوع كعضد الدين الإيجي الذي عرَّف علم الكلام بأنه: «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد ﷺ، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام»[٣].

---

(١) يعارض الدكتور عبد الرحمن بدوي ما ذهب إليه الشيخ مصطفى عبد الرازق من رأي ويشير إلى أن الشيخ عبد االرازق قد افترض ما ذهب إليه افتراضاً دون أن يسوق عليه أي دليل. انظر: كتاب مذاهب الإسلاميين، الجزء الأول ص ٣١، الطبعة الثانية ١٩٧٩، دار العلم للملايين ـ بيروت.

(٢) الفارابي: إحصاء العلوم ص٧١، مطبعة السعادة ـ القاهرة، ١٩٣١.

(٣) عضد الدين عبد الرحمن الإيجي، المواقف في علم الكلام ص٧، عالم الكتب ـ بيروت.

فعلم الكلام هنا يشمل جميع الذين يتخذون النظر العقلي وسيلة لإثبات العقائد التي جاء بها الإسلام أو الدفاع عنها، وهو بهذا المعنى ينطبق على المعتزلة، والشيعة الإمامية، والزيدية، والمرجئة، والخوارج والمشبهة والصوفية كما يرى ابن النديم، بل يزيد التهانوي على ذلك بأن قال في شرح تعريفه لعلم الكلام وأنه «علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية على الغير بإيراد الحجج ودفع الشُبه. والمراد بالدينية: المنسوبة إلى دين محمد عليه الصلاة والسلام، سواء كانت صواباً أو خطأً فلا يخرج علم أهل البدع الذي يقتدر معه على إثبات عقائده الباطلة من علم الكلام»[1] فإن مفهوم هذا النص لا يحصر مهمة الحديث في العقيدة أو الدفاع عنها في الفرق المعتدلة أو التي تصدر آراء لا تخالف الملة، بل ترك الباب مفتوحاً لكل من يتحدث في عقيدة المسلمين من أهل البدع وغيرهم بقيد أن يكون منسوباً إلى دين محمد ﷺ، وهو بهذا المعنى يشمل جميع الفرق الإسلامية دون استثناء.

وأما المفهوم الثاني في تعريف علم الكلام، فهو ما يحصره القائلون به في الدفاع عن عقيدة أهل السنة فقط، ويمثل هذا الاتجاه: الغزالي وابن خلدون والتفتازاني حيث أوضح ذلك الإمام الغزالي بقوله: «... وإنما المقصود منه «أي من علم الكلام» حفظ عقيدة أهل السنة على أهل السنة، وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد ألقى الله تعالى إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق، على ما فيه صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة فلهجوا بها وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة، على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله»[2].

---

(١) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، الجزء الأول ص ٢٣، منشورات شركة خياط للكتب والنشر.

(٢) أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال ص٦٨، تحقيق د. جميل صليبا، د. كامل عياد ـ الطبعة السادسة ١٩٦٠ مطبعة جامعة دمشق.

ويعرف ابن خلدون علم الكلام بالمفهوم السابق بأنه: «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»(١) فهو مقصور فقط على أهل السنة ومذاهب السلف، أو هو القائم على قانون الإسلام كما يرى التفتازاني(٢).

والمقصود بمذاهب السلف وأهل السنة هنا: الذين التزموا بالكتاب والسنة سيراً على ما كان عليه الرسول وأصحابه، على أننا إن رجعنا إلى تعريف علم الكلام فسنجد أنه يعتمد الأدلة العقلية إما للرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات سواء أكانوا مشككين في العقيدة الإسلامية، أو متشككين فيها، وإما لإثبات هذه العقائد وتأكيدها بالأدلة العقلية اليقينية، وإذا طبقنا إحدى هاتين القضيتين أو كلتيهما فسنجد أنهما تنطبقان على المعتزلة بالذات، وبعض الفرق الأخرى، ومن هنا جاءت تأكيدات كثير من الباحثين على أن المعتزلة تدخل ضمن حدود مفهوم مصطلح المتكلمين وإن لم تدخل ضمن مفهوم أهل السنة والجماعة أو السلف.

يقول البارون كارادوفو: «ويطبق لفظ الكلام على المعتزلة أنفسهم»(٣) وممن يرى هذا الرأي جولدتسيهر، والشيخ مصطفى عبد الرازق، والشهرستاني وغيرهم.

غير أن هناك من يخرج السلف من مفهوم المصطلح باعتبار أنهم متمسكون بالنص ولم يستعملوا الدليل العقلي في قضايا العقيدة إلا في ضوء المنهج القرآني، وكذلك المتصوفة الذين بنوا معرفتهم على الاستبطان الداخلي.

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٥٨.

(٢) انظر: سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة ـ الجزء الأول ص ١٩٢ـ١٩٣، نشر مكتبة الكليات الأزهرية.

(٣) البارون كارادوفو، الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، ص ٢١، دار إحياء الكتب العربية ١٩٥٩.

ولكن مفهوم السلف إن اقتصر على اتباع الإمام أحمد بن حنبل والسائرين على نهجه فربما يكون أصحاب هذا الرأي على قدر من الصواب. وإن اتسع هذا المفهوم ليشمل غيرهم، فإن هذا الرأي يصبح قابلاً للمناقشة سيما إذا قرأنا نصوصاً لأتباع الإمامين أحمد وابن تيمية يوضحون فيها من هم السلف. فيقول الشيخ السفاريني: «المراد بمذهب السلف ما كان عليه الصحابة الكرام رضوان الله عليهم وأعيان التابعين لهم بإحسان وأتباعهم وأئمة الدين ممن شهد له بالإمامة، وعرف عظم شأنه في الدين، وتلقى الناس كلامهم خلفاً عن سلف دون من رمي ببدعة أو شهر بلقب غير مرضي مثل الخوارج والروافض والقدرية والمرجئة والجبرية والجهمية والمعتزلة والكرامية ونحو هؤلاء ... »[1] ويحدد أيضاً أهل السنة والجماعة بأنهم: الأثرية وإمامهم: أحمد بن حنبل رضي الله عنه، والأشعرية وإمامهم: أبو حسن الأشعري، والماتريدية وإمامهم: أبو منصور الماتريدي[2].

وجملة القول: أن الفِرَق المشار إليها في هذا النص وسابقه تعتبر من المتكلمين سواء في ذلك أهل السنة والفِرَق المبتدعة بناء على اتساع مفهوم علم الكلام ليشمل كل من اشتغل بإثبات العقيدة التي جاء بها الكتاب والسنة أو الدفاع عنها، ومن خالف منهج أهل السنة كالمعتزلة ونحوهم ممن أفرط في الاعتماد على العقل إلى جانب النقل، وكالحشوية ونحوهم ممن وقف عند حرفية النص وأهمل العقل كما أشار إلى ذلك صاحب «المواقف»، فعلم الكلام بهذا المعنى لا ينحصر في علم الكلام المذموم، ولذا فإننا نعني بالمتكلمين في هذا البحث ـ المعتزلة، والأشاعرة والسلف، وربما نعرض لبعض الأفكار الشاذة عند بعض الفِرَق كالشيعة والكرامية والحشوية.

---

(١) محمد بن أحمد السفاريني ـ لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضيّة في عقد الفرق المرضية ص ٢٠، الجزء الأول، الطبعة الثالثة ١٩٩١، المكتب الإسلامي ـ بيروت، دمشق، عمان.

(٢) الكتاب السابق ص ٧٣.

ثانياً: الفلاسفة

نقصد بالفلاسفة هنا ابتداء الذين انتسبوا إلى الإسلام سواء أكانوا عرباً أم غير عرب، وسواء أكانوا شرّاحاً للفلسفة الإغريقية أم موفقين بينها وبين مبادئ الدين الإسلامي، أو مستقلين بأفكار وقضايا فلسفية أنشأوها ابتداء، ولكنها مقيدة بما ورد في الإسلام من مبادئ وقضايا.

على أننا حين نبحث في علاقة القضايا العقدية بالفلسفة، فلن يؤدي هذا البحث إلى الوصول إلى الاعتقاد بوجود فلسفة مقيدة بمبادئ الإسلام، إلا إذا اعتبرنا علم الكلام هو الفلسفة الحقيقية للمسلمين ومعه علم أصول الفقه، أما الفلسفة المعروفة بأنها توفيقية فمن الصعب القول بأنها مقيدة بالفكر الإسلامي المنبثق من الكتاب والسنة.

وقد حدد الدكتور محمد البهي الفلسفة الإسلامية بقوله: «الفلسفة الإسلامية الإلـٰهية أو فلسفة ما بعد الطبيعة عند المسلمين ضرب من ضروب العمل العقلي عندهم، وتتميز عن الضروب الأخرى بموضوعها فقط، فهي تشمل كل تفكير إسلامي في الله، سواء في تحديد ذاته وصفاته، أو في شرح علاقته بالكون ـ وبالأخص بالإنسان فيه ـ والكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد من الحكماء، كأبي الهذيل العلاف من المعتزلة، وكالأشعري وإمام الحرمين والغزالي من الأشاعرة: في أن كل واحد منهم استخدم العقل في بحثه الإلهي في حدود ما ورد به الإسلام، مع مظنة تأثره بآراء الإغريق، لكن درجة التأثر بين هذه الطبقات الثلاث بالفكر الإغريقي متفاوتة... فمن يعرفون باسم الفلاسفة والحكماء تعتبر درجة التأثر عندهم أوضح منها عند من يعرفون بالمتكلمين معتزلة وأشاعرة على وجه العموم، والأشاعرة أقل في التأثر من المعتزلة...»[1].

---

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي ص٢٩-٣٠.

وقد أشار الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أن تنهان يميز بين نوعين من الفلسفة: فلسفة عربية هي تعريب للفلسفة اليونانية، وفلسفة إسلامية هي علم الكلام[١].

وسواء قلنا: إن الفلسفة إسلامية أو عربية، وأنها أصيلة أم دخيلة ـ وليس هنا مجال تحقيق هـٰذين الموضوعين ـ فإن الفكر الفلسفي الذي سنبحثه هنا، ليس هو علم الكلام بصورته الفلسفية، بل هو الفكر الذي يميل أغلب المؤرخين إلى القول بأنه فكر توفيقي بين فلسفة اليونان وبين مبادئ الدين، هذا الفكر الذي لم يكن إسلامياً خالصاً بل كان خليطاً من الأفكار الفلسفية السابقة، ومحاولة تطعيم هذه الأفكار بأفكار إسلامية إنما كانت بهدف عدم وصْم هؤلاء الفلاسفة بالكفر أو الزندقة، وقد أطلق بعض المؤرخين على هذا النوع من الفلسفة «الفلسفة اللاهوتية» ووصفها بأنها: تدرب نفسها للدفاع عن مسلمات سابقة، مع الإيمان المطلق بهذه المسلمات مسبقاً، ويدخل في هذه الفلسفة اللاهوت الديني سواء عند اليهودية أو النصرانية أو الإسلام، وهذا النوع من الفلسفة ليس فلسفة خالصة ـ أعني التي ينطلق صاحبها من اعتبارات فكرية مستقلة وليست خاضعة لمسلمات سابقة ـ وهذا ما عليه فلاسفة الإسلام.

وقد اختلفت الأفكار التي طرحها فلاسفة الإسلام عن الأفكار التي طرحها علماء الكلام، واختلفت تصورات الفريقين للأفكار والمعتقدات الواحدة عند الطرفين، وكل ما حاول الفلاسفة إثباته هو أنه لا تعارض بين الدين والفلسفة، فالدين للعامة والفلسفة للخاصة، مع إيمانهم بالدين الإسلامي وبأنه وحي إلهي.

وقد اشتهر من هؤلاء الفلاسفة عدد ليس كثيراً، وسينصبُّ البحث على أشهرهم، على أننا لن نهمل الآراء التي قد ترد عند غيرهم مما يتعلق ببحثنا إن وجدنا إلى ذلك سبيلاً.

---

(١) انظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ص١٢.

والمتأمل فيما كتب هؤلاء الفلاسفة عن النبوة، فإنه سيجد أمامه ثلاثة أنماط رئيسية من الفكر ووجهات النظر:

أما **أحدها**: فيمثله فيلسوف العرب الكندي، وأما **الآخر**: فيمثله فلاسفة الفيض أو الإشراق ومن سار على نهجهم، وأما **النمط الأخير**: فيمثله ابن رشد.

وإذا كان أصحاب هذه الأنماط الفكرية قد اتفقوا على أشياء، فقد افترقوا في أشياء كثيرة، إلا أن أمرين هامَّين جمعا بين الفلاسفة هما:

أولاً: أن هؤلاء الفلاسفة قد اعتمدوا مبادئ العقل في تفسيرهم النبوة وما ينبثق عنها أو يستند إليها من لوازم، ويمكن استثناء الكندي من هذا التعميم، حيث اتفقت آراء الباحثين والمؤرخين لمذهبه على أنه نحا منحى المعتزلة في تفسيره النبوة كما سيمر فيما بعد.

ثانياً: اتفاقهم على أن مبادئ الفلسفة لا تناقض قواعد الدين، وأن الوحي لا يناقض العقل، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً، كما تصبح الفلسفة دينية، وأن العقل عند الإنسان الفائق الفطرة يكفي للوصول إلى ما جاء به الأنبياء من عند الله.

كما سيلاحظ عند هؤلاء الفلاسفة أنهم لم يبحثوا في جزئيات النبوة كما فعل المتكلمون، بل بحثوها بحثاً إجمالياً، إلا أنه يمكن للباحث إدراك بعض الجزئيات من خلال بعض الفقرات والجمل المثبوتة في كتبهم، أو أنه يستطيع ملاحظتها في كتب المتكلمين أو المؤرخين لمذاهبهم.

وأياً ما كان الأمر، فإننا سنبحث مفهوم النبوة عندهم وطريق إثباتها وبعض لوازمها ومتعلقاتها من خلال وجهات نظر ثلاث اشتملت على أهم أفكارهم وبينت بوضوح منهجهم في التفكير ونظرتهم إلى النبوة.

ثالثاً: الصوفية

لم يتفق مؤرخو علم التصوف على معنى محدد للتصوف، ولا على الأصل الذي اشتق منه لفظة التصوف، كما لم يتفقوا على نشأته الأولى، أإسلامية أم أفكاراً دخيلة على الإسلام من الفارسية والهندية وغيرهما أم غير ذلك.

ولسنا في هذا المقام معنيين بالبحث في نشأته بقدر ما نحن معنيون بالبحث في معناه ومفهومه، فإن ذلك يعيننا في بيان أصحابه، واتجاهاتهم وأفكارهم التي أذاعوها بين الناس أو بثوها في كتبهم.

يشير المستشرق نيكولسون إلى أن مجموعة تعريفات التصوف والصوفية بلغت مئة تعريف وردت في «الرسالة القشيرية» وكتاب «تذكرة الأولياء» وكتاب «نفحات الأنس»، وأن هذه التعريفات إنما تمثل غالباً جانباً من جوانب التصوف، أو تشير إلى وجهة نظر خاصة لصوفي بعينه، أو حالة لصوفي غلبت عليه في وقت معين[١].

ويقرر الهجويري أن المعنى الحقيقي لكلمة متصوف كثيراً ما كان موضع نقاش، وقد ألفت في هذا كتب كثيرة. فيرى البعض أن لقب الصوفي جاء من ارتداء طائفة معينة رداء من الصوف. ويرى البعض الآخر أن هذا اللقب مأخوذ من الصف الأول، ويرجع آخرون هذا اللقب إلى انتماء من لقبوا به إلى أهل الصفة، وهناك من يقول بأنه مشتق من الصفاء، ثم يؤكد أن هذه التفسيرات «لا توفي متطلبات الاشتقاقات اللغوية، وإن كان لكل رأي ما يؤيده من الحجج الدقيقة»[٢].

---

(١) انظر: رينولد نيكولسون، في التصوف الإسلامي وتاريخه، تعريب وتعليق د. أبو العلا عفيفي ص١، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة، ١٩٦٩.

(٢) انظر: أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري ـ كشف المحجوب ـ ترجمة محمود أحمد ماضي أبو العزايم، تحقيق د. إبراهيم الدسوقي شتا ص٣٩، دار التراث العربي للطباعة، ١٩٧٤.

ويشير أبو بكر الكلاباذي إلى مثل ما أشار إليه الهجويري من تعريفات للصوفي والتصوف[١]، ولكنه يبرر كل تعريف بما يؤيده ويجعله مقبولًا، وبهذا يجعل جميع التعريفات مقبولة ومستساغة.

غير أن الدكتور أبا الوفا الغنيمي التفتازاني يشير إلى أن تعريفات التصوف الكثيرة إنما كانت نتيجة لما مر به هذا المفهوم من ظروف وأحوال ومراحل متعددة، وأن كل تعريف إنما يشير إلى بعض جوانب التصوف دون البعض الآخر[٢].

كما يشير محمد جواد مغنية إلى أنه لا يمكن الإشارة إلى التصوف بحد جامع مانع وذلك لأنه «بمعناه الشامل لكل فئة تتسم به وتنتمي إليه لا يجمعه حد ولا رسم، لأن المتصوفة على أنواع، فمنهم من هام بحب الله، ومنهم من يدعي الاتصال المباشر بالله، ومنهم القائل بالاتحاد مع الله، وآخر قال بحلول الله فيه وفي غيره، ومنهم من يقول بالكشف والإشراق وما إلى ذلك.

فالتصوف إذاً بمعناه الشامل لجميع النزعات والاتجاهات ليس مذهباً محدود المعالم والمقاصد، وبالتالي فلا يمكن الإشارة إليه بحد جامع مانع»[٣].

والملاحظ في تعريفات المحدثين للتصوف أنها تختلف اختلافاً كبيراً عن تعريفات الأقدمين فبينما ركز الأقدمون في تعريفاتهم على أصل كلمة تصوف ومنشئها، ركز المحدَثون في تعريفاتهم على ما تحدثه الممارسات العملية والفكرية في النفس بشكل ينعكس على حياة هؤلاء المتصوفة الروحية والشخصية، فقد فهم الدكتور أبو العلا عفيفي ـ مثلاً ـ التصوف على أنه: «استبطان منظم للتجربة الدينية ولنتائج هذه التجربة

---

(١) انظر: أبوبكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمود أمين النواوي ص٢٨، الطبعة الأولى ١٩٦٩، نشر مكتبة الكليات الأزهرية.

(٢) مدخل إلى التصوف الإسلامي ص١٤.

(٣) محمد جواد مغنية، معالم الفلسفة الإسلامية ص١٨٣، الطبعة الثانية ١٩٧٣، دار القلم ـ بيروت.

في نفس الرجل الذي يمارسها ـ فالتصوف هنا بهذا الوصف ـ ظاهرة إنسانية ذات طابع روحي لا تحده حدود مادية ـ زمانية أو مكانية وليس وقفاً على أمة بعينها، ولا على لغة أو جنس من الأجناس البشرية»[١].

وفهمه الدكتور جميل صليبا بأنه: «طريقة سلوكية، قوامها التقشف والزهد والتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل، لتزكو النفس وتسمو الروح، وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى»[٢].

وفهمه الدكتور إبراهيم هلال كما فهمه الدكتور صليبا، وأنه يهدف في النهاية ـ بعد مجموعة الممارسات السلوكية التي يضعف بها الجسد ويقوى الجانب النفسي والروحي ـ إلى تحقيق الكمال الأخلاقي للنفس، وإلى معرفة الذات الإلـٰهية وكمالاتها[٣].

وأقول كما قال الدكتور التفتازاني: بأن التصوف مر بظروف وأحوال ومراحل متعددة، وأنها جميعها أثرت في وضع المفاهيم والتصورات له، فكثرت التعريفات نتيجة كثرة المفاهيم والتصورات المنبثقة عن الأحوال التي مر بها.

على أن كلمة (تصوف) في حدِّ ذاتها لم تدخل في قاموس المصطلحات الإسلامية إلا في أواخر القرن الثاني الهجري، يقول الأستاذ عمر رضا كحالة: «... ثم ظهرت الفرق الإسلامية فادعى كل فريق أن فيهم زهاداً وعباداً، هنالك انفرد خواص أهل السنة المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة، واشتهر هذا الاسم من قبل المئتين من الهجرة، فهو اسم محدث بعد عهد الصحابة والتابعين، وورد لفظ الصوفي لقباً مفرداً في النصف الثاني

---

(١) د. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص٣٥، الطبعة الأولى ١٩٦٣، دار المعارف ـ القاهرة.

(٢) د. جميل صليبا ـ المعجم الفلسفي ـ المجلد الأول ص٢٨٢، الطبعة الأولى ١٩٧١، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

(٣) انظر: د. إبراهيم هلال، التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص١، الطبعة الأولى ١٩٧٥، دار النهضة العربية ـ القاهرة.

للهجرة إذ لقب به جابر بن حيان الكوفي، وأما صيغة الجمع (الصوفية) فإنها ظهرت عام ١٩٩ هـ، فكانت تدل قرابة ذلك العهد على مذهب من مذاهب التصوف الإسلامي يكاد يكون شيعياً نشأ في الكوفة، وكان عبد الملك الصوفي في آخر أئمته»[١].

ويشير الدكتور أبو العلا عفيفي إلى أن جمهور المؤلفين في التصوف قد ذهبوا «إلى أن هاتين الكلمتين من الكلمات المستحدثة في الملة الإسلامية، وأن البغداديين هم الذين استحدثوها، ولم يشذ عن هذا الإجماع ـ فيما نعلم ـ إلا أبو نصر السراج، صاحب كتاب «اللمع» الذي يذهب إلى أن اسم الصوفي أقدم من البغداديين»[٢].

أما أبو نصر السراج فيرى أن كلمة صوفي كانت معروفة أيام الحسن البصري وهو سيد التابعين وعاصر كثيراً من الصحابة، وتوفي في أوائل القرن الثاني للهجرة (١١٠هـ) وروي عنه أنه قال: «رأيت صوفياً في الطواف فأعطيته شيئاً فلم يأخذه وقال: معي أربع دوانيق ويكفيني ما معي»[٣].

كما يشير نيكولسون إلى أن أول من أطلق عليه لفظ الصوفي هو أبو هاشم الكوفي المتوفى سنة ١٥٠هـ[٤].

وإذا عرف مصطلح التصوف في ذلك العهد، فإنه لم يكن قد نشأ من فراغ.

ولا يمكن القول أنه لم يكن لمن تلقب به صفات واضحة قبل إطلاقه عليه، بل كان هذا اللقب هو قمة ما يمكن أن يطلق على من اتصف بصفات معينة أو أخذ نفسه بمنهج معين في العبادة أو في الحياة بشكل عام.

---

(١) عمر رضا كحالة، الفلسفة الإسلامية وملحقاتها ص ٢٣١، مطبعة الحجاز ـ دمشق ١٩٧٤.

(٢) التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص٢٧.

(٣) أبو نصر السراج الطوسي، اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه سرور ص٤٢، دار الكتب الحديثة ـ مصر، ومكتبة المثنى ـ بغداد ١٩٦٠.

(٤) في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٣.

وينبغي أن نشير هنا إلى أن التصوف من حيث ماهيته قد انقسم إلى قسمين:

- قسم سني بدأ زهداً ثم تصوفاً وانتهى إلى الأخلاق وهذا القسم يستند إلى القرآن والسنة وسيرة صحابة الرسول ﷺ، وأئمة آل البيت، ويشير الدكتور النشار إلى أن هذا القسم من التصوف كان بداية لعلم نفس الإرادة ولعلم الأخلاق[١].

ومن أشهر واضعي هذا النوع من التصوف: الإمام الغزالي، حيث أصبح على يديه طريقاً من طرق أهل السنة والجماعة، بل بدأ أحياناً كفرقة إسلامية ذات مذهب ومنهج خاص ضمن جماعة أهل السنة والجماعة[٢].

- وقسم فلسفي بدأ زهداً فتصوفاً ففلسفة كما بدا واضحاً عند ابن عربي وابن سبعين والسُّهرَوَردي المقتول وغيرهم.

ونلاحظ في هذا التقسيم أن بداية القسمين واحدة، ولكن النهاية فيها تختلف، حيث اتجه التصوف السني إلى إفراز مبادئ أخلاقية تتحدد بها شخصية الصوفي، وتتوضح فيها طريقة حياته، بينما اتجه التصوف الفلسفي إلى إفراز مجموعة من الأفكار والنظريات الفلسفية المزوجة بأفكار وفلسفات شتى أدت إلى اعتبار أصحاب هذا التصوف خارجين عن أصول الدين و مبادئ العقيدة، ويصف الدكتور النشار هذا النوع من التصوف بقوله: «... والتصوف الثاني هو: التصوف الغالي أو التصوف الفلسفيّ، وقد اتخذ كل مادة فلسفية وغير فلسفية، وتأثر بالتشيُّع الغالي، كما تأثر بالقبالا اليهودية وبالمسيحية والمذاهب الغنوسيه شرقية وغربية وبينما صب الأول ـ التصوف السُّنيّ ـ تياره في الغزالي، صب الآخر مستنقعاته في محيي الدين ابن عربي والتصوف

---

(١) انظر: د. علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ الجزء الثالث ص ٢٦٨، الطبعة الثامنة ـ دار المعارف.

(٢) الكتاب السابق ص ١٩.

الإشراقي الإيراني ممثلاً في السُّهرَوَردي المقتول ومدرسته»[١].

وللتفريق بين مرحلة الزهد ومرحلة التصوف، نرى أن الزهد لم يكن حركة من الحركات الإسلامية، ولا فرقة من الفرق، ولا شكل مذهباً فقهياً أو سياسياً أو فكرياً، ولم يكن نظاماً اجتماعياً جماعياً في بداية الأمر، بل كان نزعات فردية أساسها إنكار الذات والعمل للآخرة أكثر من الاهتمام بالدنيا مع عدم تركها ومراعاة دقيقة لآداب الشريعة وأوامرها[٢].

وربما كان من أسباب الزهد الأول تفرغ المسلمين للجهاد في سبيل الله وطمعهم في رضوان الله سبحانه والفوز بالجنة من ناحية، والخوف من وعيد الله وعذابه من ناحية أخرى، إلا إن هذا الزهد البسيط الفردي تحوَّل فيما بعد إلى زهد من نوع آخر بدت فيه روح الجماعة واضحة، وأصبح له قواعد وأصول وأحوال ومقامات، وبعبارة أخرى: أصبح له حياة منظمة وطقوس مميزة، وحلقات وعظ وتدريس تحولت فيما بعد إلى مدارس ومن ثم إلى زوايا و تكايا، وأصبح الزهد هنا حركة دينية منظمة تحكمها ظاهرتان:

الأولى: المبالغة في العبادة وأداء النوافل وذكر الله.

والثانية: بروز الناحية الأخلاقية التي تميز الزاهد بنوع من التصرفات والممارسات التي تباعد بينه وبين الأخذ بأسباب العيش الطبيعي في هذه الحياة الدنيا[٣].

ولكن الزهد بمرحلتيه لم يخرج عن الأصول العامة للعقيدة الإسلامية، والفكر الإسلامي بعامه، إلا أن الزهد المتأخر كان هو الأساس القوي الذي بني عليه التصوف بنوعيه السُّنيّ والفلسفيّ.

---

(١) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ـ الجزء الثالث ص ٢٦٨.

(٢) انظر: التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص٨٥.

(٣) انظر: الكتاب السابق ص ٨٦.

وأهم مدرستين ظهرتا تمثلان الزهد بدوريه هما: مدرستا البصرة والكوفة، أما مدرستا المدينة المنورة ومصر فقد مثلتا نوعاً من الزهد السلفي، وهو زهد بسيط لم يتطور إلى مراحل الزهد التالي.

وأما التصوف فقد كان له أصول وقواعد، بل وتشكلت فيه طرق ومدارس، نسبت كل طريقة أو مدرسة إلى مؤسسها أو شيخها، كما تحول التصوف من ممارسات عملية تحكمها مبادئ أخلاقية مقيدة بالكتاب والسنة إلى قضايا العقيدة ذاتها، فدخل فيها بعض الأفكار الوافدة وبخاصة فيما يتعلق بالمعرفة ثم توالت الأفكار فدخل إليه منها مبادئ الفناء، والاتحاد والحلول ووحدة الوجود... إلخ.

كما تميّز التصوف بأنه أصبح علماً يقابل علم الشريعة، فهو علم يعتني بدراسة الباطن كما عنيت الشريعة بالظاهر، أي: أن علم التصوف يتناول أحكام الدين من ناحية معانيها الباطنية وآثارها في القلوب، كما أن علم الفقه أو الشريعة يتناول ظاهر العبادات.

ولم يقف الأمر بالتصوف عند هذا الحد، بل تعداه إلى محاولة استشراف علم الغيب والاتصال بالله سبحانه، ولم يكن لذلك من سبيل إلا سبيل الكشف والإلهام والمعرفة الذوقية، ولا يتم ذلك إلا بالمجاهدة وتصفية القلب والإكثار من ذكر الله والأدعية والإكثار من النوافل، وظهر الكثير من المصطلحات التي لم تكن موجودة من قبل، كما ظهرت بعض الممارسات البعيدة عن روح الإسلام ومبادئه وأصوله.

وقد أشار الدكتور التفتازاني إلى مراحل تطور التصوف، مبيِّناً أهم ما يميز كل مرحلة من هذه المراحل، معتمداً في التفريق بينها على الزمان، فالمرحلة الأولى تستمر حتى نهاية القرن الثاني أو هي بمعنى أدق واقعة بين القرنين الأول والثاني الهجريين ويميزها: أنها كانت فردية لا جماعية، وتعتمد على إذلال الجسم و الروح بغية الإخلاص في العمل من أجل الآخرة.

وتميزت المرحلة الثانية وهي من بداية القرن الثالث الهجري حتى بداية القرن الخامس الهجري بأنها أصبحت واضحة المعالم، منظمة، جماعية، يغلب على الزهاد أو المتصوفة فيها الطابع الأخلاقي في العلم والعمل، بحيث أصبح علماً للأخلاق الدينية، وقد دفعهم هذا إلى التعمق في دراسة النفس الإنسانية، وبالتالي إلى الكلام في المعرفة الذوقية وأداتها ومنهجها، وإلى علاقة الإنسان بالذات الإلـٰهية حيث ظهرت فكرة الفناء في الذات الإلـٰهية على يد أبي يزيد البسطامي.

وعلى العموم فقد ظهر علم متكامل للتصوف تميَّز عن علم الفقه من حيث الموضوع والمنهج والغاية، ولهذا العلم اصطلاحاته الخاصة التي لا يفهمها غير الصوفي، كما ظهرت في هذه المرحلة الطرق الصوفية وما تشكل معها من مقامات وأحوال. وقد بدا جلياً تأثر بعض شيوخ هذه المرحلة بأفكار غير إسلامية، كفكرة الفناء، وفكرة الحلول والتحدث عن المعرفة والتوحيد، وصدور كثير من الجمل والعبارات الموحية بهذا التأثير.

وقد أشار نيكولسون أن صوفية القرنين الثالث والرابع بالرغم من أنهم وضعوا نظاماً كاملاً في التصوف في ناحيتيه النظرية والعملية، إلا أنهم لم يعتنوا بالمشكلات الفلسفية إلا قليلاً، كما أنهم لم يصلوا إلى درجة التفلسف، إلا أنه يشير إلى أنهم استعملوا الأسلوب الرمزي في التعبير عن حالاتهم النفسية وما يحسون به(١).

وأما المرحلة الثالثة فقد شملت القرون الخامس والسادس والسابع، وهي مرحلة ازدهار التصوف السُّنيّ، وكان ذلك على يد الإمام الغزالي وبعض كبار شيوخ الصوفية الذين تأثروا به كالشيخ أحمد الرفاعي، والشيخ عبد القادر الجيلاني، والشيخ أبي الحسن الشاذلي، وابن عطاء الله السكندري وغيرهم.

---

(١) انظر: في التصوف الإسلامي وتاريخه ص٢١.

وأهم ما يميِّز هذه المرحلة هو عدم قبول أصحابها إلا ما يتفق مع الكتاب والسنة بحيث تم إرساء قواعد للتصوف المعتدل تساير مذهب أهل السنة والجماعة.

إلا إنه لا بد من الإشارة إلى ظهور مجموعة من شيوخ المتصوفة وكبارهم ممن مزجوا التصوف بالفلسفة، وجاؤوا بأفكار ونظريات مبنيةً على أسس فلسفية استمدوها من أفكار ونظريات الفلاسفة قبلهم، لا سيما فلسفة الفارابي وابن سينا، كما استفادوا من الفلسفات الأجنبية الوافدة وعلى الأخص مذهب الأفلاطونية المحدثة.

كما كان للفكر الشيعي أثر كبير في توجيه آراء هؤلاء المتصوفة الذين أطلق عليهم «فلاسفة المتصوفة» وقد بدأ هذا التأثر واضحاً في معتقداتهم ـ كما سيأتي. وأهم ما يمثل هذه المرحلة السُّهرَوَردي المقتول، ومحيي الدين ابن عربي وابن سبعين.

وقد وسَّع هؤلاء من دائرة تفكيرهم، فكوَّنوا مذاهب فلسفية كاملة، سواء ما يتعلق فيها بعلاقة الإنسان مع الله، ومع عالم الغيب بشكل أعم، أو ما يتعلق بالوجود الإنساني والنفس الإنسانية، والمعرفة والأخلاق و غير ذلك.

أما المرحلة الأخيرة فهي ما بعد القرن الثامن الهجري، بحيث انكفأ الفكر الصوفي على ذاته، واعتمد شيوخ هذه المرحلة على أفكار ونظريات أصحاب المراحل السابقة، ولكن تركيزهم الأهم كان على الناحية العملية، فأكثروا من الطقوس والشكليات التي بعدت بهم عن جوهر عقيدة التصوف، كما لم يظهر في هذه المرحلة شخصيات قوية ذوات مكانة روحية نفاذة مؤثرة في الأتباع، مما أدى إلى تقهقر هذا العلم أو المنهج في الحياة، وانحصاره في الزوايا والتكايا، واقتصاره على أوراد معينة، وأذكار محددة، ومظاهر توحي بنوع من التخلف العقدي والعلمي والحضاري وأدى ذلك أيضاً إلى ظهور انحراف في الفكر والممارسة عند كثير منهم[1].

---

(١) انظر: مدخل إلى التصوف ص ٢١ - ٢٥.

وخلاصة القول: أنه على الرغم من تلوث المنهج الصوفي في مراحله الأخيرة فكراً وممارسة، فإنه كان في بدايته متفقاً اتفاقاً تاماً مع مقاصد الشريعة الإسلامية ومبادئها ومفاهيمها، وكل ما في الأمر أن كثيرين من المسلمين زهدوا في الدنيا، فبدا زهدهم واضحاً في حياتهم، وجملاً وأفكاراً يعبرون بها عن هذا الواقع. ومن هنا جاء قول القائلين بأن تعريف التصوف إنما ينم عن حالة يعيشها الصوفي غلبت عليه، سواء أكانت هذه الحالة برانية أو جوانية عنده.

ولما كان التصوف السني والفلسفي هو الذي صبغ مرحلة من مراحل المسلمين بأفكار معينة إن سنية أو فلسفية، فإن هذا النوع بقسميه سيكون مجال بحثنا إن شاء الله، وسيكون أعلام هـٰذين القسمين هما مادة البحث.

رابعاً: نشأة علم الكلام

من خلال ما مرَّ معنا من تعريفات لعلم الكلام والمتكلمين نستطيع أن نقف على تحديد واضح لبداية علم الكلام، وقد أشرنا إلى أن نشأة هذا العلم اتخذت مسارين متعاكسين، أما أحدهما وهو الذي تبناه الشيخ التفتازاني الذي يقول في علم الكلام: «ودخل علم علماء الصحابة بذلك فإنه كلام وإن لم يكن سمّي في ذلك الزمان بهذا الاسم»[١] وعدد من المحدَثين أمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق والأستاذ يحيى هاشم فرغل الذي يقول بعد إيراد عدد من النقول المتعلقة بهذا الموضوع: «وما يعنينا من هذه النصوص هو دلالتها على أن اسم متكلم ومتكلمين كان يتردد منذ صدر الرسالة الإسلامية وأنه غير خاص بمذهب معين»[٢].

ويزيد الشيخ عبد الحليم محمود تحديد نشأة علم الكلام بإرجاعه إلى القرآن الكريم مباشرةً وأنه لم ينشأ بالتدريج على ما ذهب إليه أغلب المؤرخين، وإنما نشأ في قوة

---

(١) شرح المقاصد ـ الجزء الأول ص ١٨٠.

(٢) نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ص ١٥، مجمع البحوث الإسلامية.

جارفة بالقرآن الكريم، يقول الشيخ: «ولقد توهم بعض الكتاب أن التفكير الإسلامي أخذ يتدرج وينمو شيئاً فشيئاً على مر الزمان حتى أصبح ناضجاً عميقاً، وحاولوا ـ في شيء من التعسف ـ أن يقدروا تيار التفكير الإسلامي على هذا الأساس ويتحدثوا عنه طفلاً فشاباً فرجلاً، ولكن التفكير الإسلامي بدأ في قوة جارفة بالقرآن كلام الله، فاتخذ منه أساساً واتخذ من أحاديث الرسول ﷺ قاعدة وهادياً»(١).

ونشير هنا إلى أن أصحاب هذا الرأي لم يقولوا بأن علم الكلام نشأ جملة واحدة بمعنى أن جميع قضاياه ومفرداته لم تبحث معاً ودفعة واحدة، بل أطلق ـ فيما بعد ـ على كل مسألة متصلة بالعقيدة تؤخذ موضعاً للنظر والمباحثة والكلام.

وعند أصحاب هذا الرأي فإن القرآن الكريم فيه آيات كثيرة تحاور وتجادل أصحاب الديانات والملل السابقة له، فقد جادل اليهود والنصارى والثنوية والوثنيين عامة، وما دام فيه هذا النمط من الآيات التي تعتمد الحوار العقلي بنوعيه البسيط والمركب، فقد كانت هذه الآيات بالإضافة إلى الآيات العقلية الأخرى التي وردت تؤيد التشريع الجديد والعقيدة الجديدة هي الأساس في نشأة علم الكلام، يقول الأستاذ محيي الدين الصافي: «وإذا رجعنا إلى القرآن الكريم نجده بجانب ثبات العقائد الإسلامية بالبرهان يعرض لأهم الفرق والأديان التي كانت موجودة ويجادلهم، فقد جادل الدهريين وردّ عليهم وأفحمهم بالأدلة، وكذلك اليهود والنصارى والثنوية من الفرس القائلين بوجود إلهين، والوثنيين من العرب الذين كانوا يعبدون الأصنام، فالقرآن الكريم بإثباته للعقائد بالأدلة وبمجادلته لهؤلاء يعتبر من أهم الأسباب لنشأة علم الكلام، فعلم الكلام كمسائل موجود منذ عصر النبي ﷺ وعصر نزول القرآن، وما من مسألة من مسائله إلا ولها أدلة كثيرة من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة»(٢).

---

(١) التفكير الفلسفي الإسلام ص ٨، الطبعة الثالثة ١٩٦٨ ـ مكتبة الأنجلو.

(٢) محيي الدين الصافي، قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ص ١٢٠، طبعة أولى ١٩٧٨، مكتبة الأزهر.

من خلال هذا النص يمكن القول بأن القرآن الكريم كان عاملاً إيجابياً قوياً في إثبات عقيدة المسلمين والدفاع عنها بمجادلة المعارضين، غير أن نصوصاً أخرى يمكن من خلالها اعتبار القرآن الكريم عاملاً من عوامل إثارة مشكلات عقدية نتجت عنها مسائل علم الكلام فيما بعد، ومرجع ذلك كما يقول الباحثون هو وجود نصوص كثيرة من قبيل المتشابه.

وإذا كان علم الكلام بهذا الاعتبار، فهو إذاً نتاج الإسلام ذاته، وليس للفلسفة أثر في وضع أفكاره ومبادئه، وهو بهذا الاعتبار أيضاً لم يكن له واضع بحصر المعنى، وإنما ساهم في ظهوره المحدثون والفقهاء، وغيرهم ممن برعوا في الفنون الإسلامية المتعلقة بالعقيدة.

كما لم يؤلف في موضوعات علم الكلام أو مسائله التي أثيرت مؤلفات، ولا نشأت مذاهب أو مدارس، ولم تدون مسائل هذا العلم، وإن كان يسمى علم الكلام قبل التدوين كما أشار التفتازاني ومصطفى عبد الرازق إلى ذلك، فلما بدأ عصر التدوين ودونت الدواوين أطلق على مجموع مسائل هذا العلم المدون كما كان لقباً لمسائله مسألة مسألة.

إلا إننا نجد للدكتور عبد الرحمن بدوي رأياً في المسألة الأخيرة وهي أن استعمال مصطلح الكلام والمتكلمين لم يكن معروفاً في العهد الإسلامي الأول، بل لم يعرف هذان الاصطلاحان قبل عصر الجاحظ المتوفى سنة ٢٥٥ للهجرة، ويرى أن استعمال هذين الاصطلاحين يرجع إلى النصف الأول من القرن الثالث للهجرة، فحين توفي الإمام الشافعي (٢٠٤ للهجرة) لم يعهد في كتبه استعمال هذين الاصطلاحين فجعلت وفاته حداً لاستعمال هذا الاصطلاح[1].

---

(١) انظر: مذاهب الإسلاميين ـ الجزء الأول ص٣٢.

وأما المسار الآخر الذي قال به كثير من المؤرخين وهو أن علم الكلام متأخر في نشأته إلى ما بعد عهد الصحابة والتابعين، بل ظهر كما أشرنا آنفاً بعد نهاية القرن الأول الهجري ولم تكن عوامل نشأته عائدة إلى القرآن الكريم فحسب، بل دخلت عوامل خارجية أخرى بالإضافة إلى العوامل الداخلية في بنية الدين نفسه.

أما القرآن الكريم فقد أشرنا إلى تأثيره في نشأة علم الكلام إشارة سريعة، وأنه احتوى على أسس ودعائم إثبات العقيدة بأدلة عقلية، علاوة على ما فيه من آيات تقيم الحجة على معارضيه أو منكريه أو منكري ألوهية الله سبحانه ووحدانيته، وما يترتب على وجوده سبحانه من اعتقادات، بالإضافة إلى وجود آيات متشابهات تسبب البحث فيها إلى وجود نوع من الجدل في العقيدة وظهور الخلافات بين المسلمين وبالتالي إلى ظهور الفرق الدينية والأحزاب السياسية، وكان أ ول خلاف علني بين المسلمين هو في موضوع الإمامة التي أصبحت جزءاً أساسياً من مكونات علم الكلام عند الشيعة.

كذلك أدت محاولة التوفيق بين بعض الآيات المتشابهات إلى ظهور مسألة الجبر والاختيار التي تشير كتب بعض المؤلفين إلى أنها أول مسألة خلافية ظهرت في العقيدة وأدت إلى نشوء مفهومي الجبرية والقدرية، بل إن بعض المفكرين يرى أن بداية علم الكلام على الإطلاق بدأت كلاماً في مسألة القدر، وعلاقتها بالحرية الإنسانية، ومدى ارتباط هذه الحرية الإنسانية بالموقف السياسي آنذاك وما ترتب على هذه العلاقات المتشابكة من مبادئ وقضايا كمفهوم العدل، و العلاقة بين العقل والنص، وبعض الأحكام الأخرى، كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والموقف من الحاكم الجائر، ومرتكب الكبائر، ومفهوم تنزيه الله وتوحيده... إلخ[1].

---

(١) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ الجزء الأول ص ٨٣٩، الطبعة الثانية ١٩٧٩، دار الفارابي ـ بيروت.

كما أن للأحداث السياسية التي ألمت بالعالم الإسلامي آنذاك أثراً في نشأة هذا العلم حيث اضطر كل فريق من الفرق المتخالفة سياسياً لتدعيم رأيه بين جمهور المسلمين بالبحث عن أساس من الدين يؤيده، مما أدى إلى تأويل الآيات القرآنية بما يتفق مع رأيه.

واعتمد أصحاب هذه الآراء جميعاً على القرآن الكريم والسنة النبوية لتدعيم ما يذهبون إليه، فظهر التأويل والتطرف في استعمال العقل في أصول الدين، وظهرت الآراء الغالية، والتفسيرات الشاذة، والعقائد المنحرفة، وقام مقابل ذلك علماء السنة بالرد على هذه الآراء والمذاهب والعقائد بمحاجّات عقلية أظهرت ما يسمى بعلم الكلام، حيث يشير الشيخ الغزالي إلى ذلك بقوله: «... ثم ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله»[(1)] وأدى ذلك إلى ظهور الفرق الكلامية بشكل واضح وقوي.

وكذلك يمكن القول: إن للعوامل الخارجية تأثيراً في توجيه علم الكلام وجهة عقلية تعتمد الفكر والمنطق في إثبات العقيدة ومناقشة مخالفي الفكر الإسلامي بعامة، وهنا كان للفلسفة دورها، وللترجمة أثرها الفعال في صبغ هذا العلم صبغة عقلية مستمدة من مبادئ الفلسفة، إذ إن الدفاع عن العقيدة لا بد أن يكون بنفس سلاح مهاجميها وبنفس طريقة تفكيرهم.

ويفهم ذلك من خلال تعريفات علم الكلام المختلفة، إذ إن الشيء المتفق عليه بين هذه التعريفات جميعاً هو أنه لا بد للمتكلم من القدرة على إثبات العقيدة أو الدفاع عنها بالأدلة العقلية، هذه القدرة تعني أن يكون المتكلم ملمّاً بعقائد الآخرين وقادراً على

---

(١) المنقذ من الضلال ص ٦٨.

دحضها، وكذلك قادراً على تأكيد عقيدته و إثباتها والدفاع عنها أمام الخصوم، والقدرة هنا تتحدد بالقوة العقلية وما يرافقها من أسس منطقية تقوم بها القضايا وتنبني عليها الأفكار والمبادئ.

وإذا عدنا إلى تعريف علم الكلام عند المؤرخين، فإننا من خلال التعريف نجد أن علم الكلام ـ كعلم متكامل مستقل ـ متأخر في ظهوره، أي إنه لم يكن على عهد الرسول ﷺ وصحابته، وإن كان من المؤرخين من يقول بأنه ظهر في عصر الخلفاء الراشدين بوادر الخلاف، إلا إن هذه الخلافات لم تصنع علماً متكاملاً، كما أنها لم تخرج عن النصوص الشرعية والاجتهادات المقبولة، إلا إن الخلاف الحقيقي ظهر في عهد بني أمية، وما ترتب على هذا الخلاف من نزاعات أدت إلى ظهور فرق ذات مناهج متباينة وأفكار متضادة، وكان أهم هذه الفرق المعتزلة التي يشير البعض إلى أن لها فضلاً كبيراً في نشأة هذا العلم للدفاع عن العقيدة الإسلامية وتشكيله على النحو الذي هو عليه إلى الآن.

وإذا كان هذا هو الرأي الأكثر وضوحاً والأعلى صوتاً، فإن عصر المأمون يعتبر عصر ظهور علم الكلام بشكله الواضح الكامل[١]، فيشير الدكتور عبد الرحمن بدوي إلى أن ظهور علم الكلام بمعناه الاصطلاحي كان ما بين وفاة الإمام الشافعي وظهور كتب الجاحظ أي بعد ٢٠٤هـ وقبل ٢٥٥هـ، أي أن استعمال اصطلاح «علم الكلام» كان في النصف الأول من القرن الثالث الهجري وهذا هو عصر المأمون إذ إن المأمون توفي سنة ٢١٨ للهجرة أي في النصف الأول من القرن الثالث للهجرة، بينما يشير الدكتور محيي الدين الصافي إلى عهد متأخر عن هذا العهد ألا وهو أواخر القرن الثالث الهجري وأوائل القرن الرابع الهجري[٢] أي: أنه اعتمد على تعريف ابن خلدون وحصر هذا

---

(١) انظر: الملل والنحل، الجزء الأول ص ٣٣، الطبعة الأولى ١٩٤٨، مكتبة الحسين التجارية.

(٢) انظر: قضية التوفيق بين الدين والفلسفة ص ١١٩.

العلم بالإمام الأشعري (٢٦٠- ٣٢٤هـ) وبالتالي فإن واضع علم الكلام هنا هو الإمام الأشعري وهو رأي كثير من المؤرخين على المعنى الذي أورده ابن خلدون لعلم الكلام.

ويشير البارون كارادوفو إلى أن ظهور علم الكلام بشكله المستقل يرجع إلى القرن الرابع الهجري ولكن دون أن يربط ظهوره بالإمام الأشعري أو غيره من المتكلمين، إلا أنه يشير إلى ارتباط هذا العلم بالبحث النظري السني[١].

أما الأستاذ يحيى هاشم فرغل فينتهي في محاولته تحديد بداية ونهاية نشأة علم الكلام إلى أن بداية ظهوره كانت في عهد نزول الوحي على الرسول ﷺ، وتدرج إلى عصر الصحابة، وبلغ أوجه في عصر المأمون؛ حيث ظهرت أصول جميع المذاهب الرئيسة في علم الكلام[٢].

ويرى الأستاذ حسين مروة أن ظهور علم الكلام كان بين نهاية القرن الثاني وبداية القرن الثالث الهجريين، أي في عصر المأمون، مع أن هذا الظهور لم يمنع من وجود مباحث علم الكلام ومسائله متفرقة وموزعة بين العلوم الأخرى دون تحديد لهويتها، ودون ملاحظة أي رابط بينها[٣] قبل هذا العصر.

والذي أميل إليه في هذا الموضوع هو: أن مسائل علم الكلام استمدت أسباب وجودها من الفكر الإسلامي المتمثل آنذاك بالكتاب والسنة، سواء أكانت للدفاع عن الإسلام أم لتأكيد قضاياه العقدية، أو كانت سبباً في ظهور الخلافات التي نشأت فيما بعد وظهر على أثرها الفرق الكلامية والأحزاب الدينية.

---

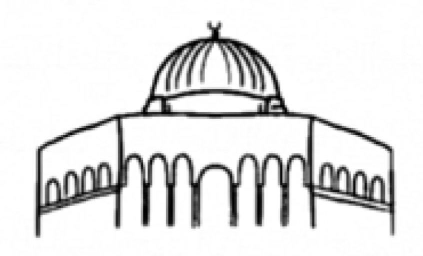
(١) انظر: الغزالي ص ٢١.

(٢) انظر: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ص ١٥.

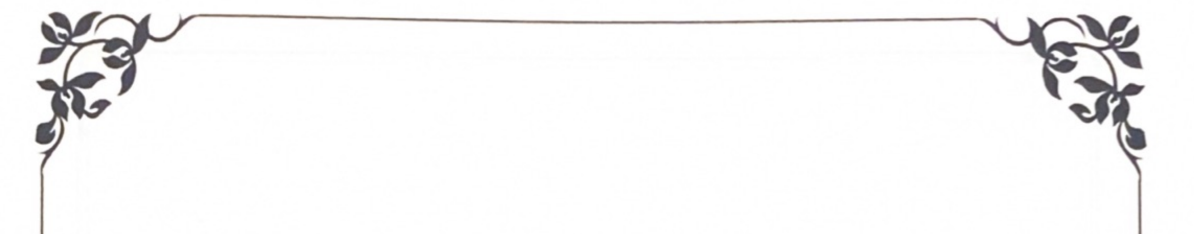
(٣) انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ الجزء الأول ص ٨٤٠.

أما علم الكلام ـ كعلم مستقل متكامل ـ فلم يكن له في بداية ظهور الإسلام وجود مستقل ولكن مسائله وقضاياه كانت موجودة، ولم يكن نتيجة لظهور الفِرَق الدينية، بل كانت الفرق مظهراً من مظاهر وجوده، وإن كان علم الكلام قد ظهر بشكل متناسق متكامل على يد المعتزلة فإن ظهور فرقة المعتزلة كان بسبب الاختلاف في إحدى مسائله، وكذلك بقية الفرق فإن ظهورها كان بسبب اختلاف مؤسسيها في مسألة من مسائل العقيدة مع الفكر السائد آنذاك.

* * *



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيِّك
محمد ﷺ وارحمها وفرِّج كربتها



البابُ الأول

مفهوم النبوّة وحكم إرسال الرُّسل

وفيه ثلاثة فصول:

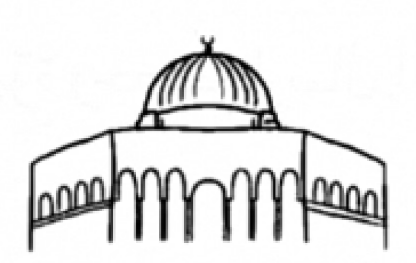
الفصل الأول: في مفهوم النبوّة عند المتكلمين.

الفصل الثاني: في مفهوم النبوّة عند الفلاسفة.

الفصل الثالث: في مفهوم النبوّة عند الصوفية.

تعقيب ونقد.





اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيِّك
محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها

الفصل الأول

في مفهوم النبوّة عند المتكلمين

وفيه مباحث:

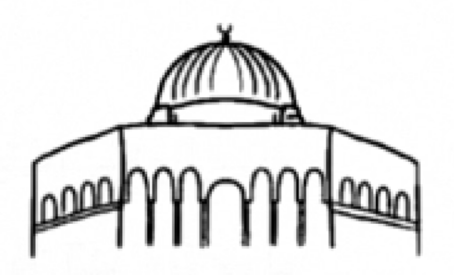
المبحث الأول: في تعريف النبوّة والرسالة والفرق بين النبي والرسول.

المبحث الثاني: في الوحي وطُرقِه.

المبحث الثالث: في حكم إرسال الرُّسل.



لا غالب إلا الله



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيِّك
محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها

المبحث الأول

في تعريف النبوّة والرِّسالة والفرق بينَ النبيِّ والرَّسول.

أولاً: تعريفها لغة:

يمكن حصر التعريفات اللغوية لكلمة (نبي) في خمسة، وهي على الجملة تنبثق من مفهومين رئيسيين يتعلق أحدهما بالنبي نفسه، والآخر بما أمر به النبي.

ويبدو أن اختلاف المفهومين عائد إلى أصل كلمة (نبي)، فإن أُخذت عن أصل مهموز، فإنها ترد بهذا الاعتبار على ثلاثة معان، وإن أخذت عن أصل مشدد، فترد على معنيين.

أما على الاعتبار الأول فيمكن حصر معانيها في ثلاثة أوجه:

الأول: من نبّأ أو أنبأ، وتعني خبّر أو أخبر، والإنباء: الإخبار، يقول الفيروزآبادي: «النبأ محركة الخبر، جمع إنباء، أنبأه إياه وبه أخبره، كنبّأه، واستنبأ النبأ بحث عنه، والنبيء: المخبر عن الله وترك الهمز المختار»(١).

والنبيء بهذا المعنى على وزن فعيل بمعنى فاعل، وجمعه نبآء، ومنه قول الشاعر:

يـا خاتـم النبـآء إنـك مرسـل بالخير كل هدى السبيل هداكا

(١) مجد الدين الفيروزآبادي، القاموس المحيط ـ الجزء الأول ص ٢٩، المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر، مؤسسة فن الطباعة ـ روزين شلهوب ١٣٣٢هـ ـ ١٩١٣م.

كما تجمع الكلمة على أنبياء؛ لأن الهمزة لما أبدلت، وألزم الإبدال جمع، جُمع ما أصل لامه حرف العلة كعيد وأعياد.

وكما وردت الكلمة على وزن فعيل بمعنى فاعل، فقد وردت على وزن فعيل بمعنى مفعول؛ فيكون المعنى أن النبي هو المنبأ بالغيوب، ويجيز البعض في الكلمة معنى الفاعل والمفعول؛ لأن النبي منبئ عن الله ومنبأ عنه(١).

الثاني: من نبأ أي: ارتفع وظهر، ومن أرض إلى أرض خرج، أو من مكان إلى مكان أتى، وعلى القوم طلع عليهم وهجم، يقال: نبأت على القوم، إذا طلعت عليهم، ونبأت من أرض إلى أرض إذا خرجت من هذه إلى هذه(٢).

وربما يكون من هذا المعنى ما أراده الأعرابي مخاطباً الرسول ﷺ بقوله: «يا نبئ الله» بالهمز أي الخارج من مكة إلى المدينة، وإنكار الرسول ﷺ قول الأعرابي هذا بقوله: «لا تنبر باسمي، فإنما أنا نبي الله» بغير همز؛ لأنه ليس من لغة قريش(٣)، أو أنه أراد بذلك علو المنزلة، وذلك لا يكون هنا بالهمز. وقد قاس صاحب معجم مقاييس اللغة النبأ الذي يعني الخبر على هذا المعنى، لأن الخبر يأتي من مكان إلى مكان(٤).

وقد تأتي كلمة نبيء على وزن فعيل فيكون معنى النبئ: أن غيره أخرجه إذا أنباه وهو المقصود بخطاب الأعرابي الذي أنكره الرسول ﷺ.

---

(١) انظر مثلًا لذلك: الشيخ محمد رشيد رضا ـ الوحي المحمدي ص ٣٧، طبعة خامسة ١٣٧٥ هـ، والدكتور محمد فاضل السامرائي، نبوة محمد من الشك إلى اليقين ص ١٣، طبعة ثانية ـ مكتبة القدس ـ بغداد ١٩٨٣.

(٢) انظر: أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون ـ الجزء الخامس ص٣٨٥، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

(٣) انظر: مجد الدين ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود محمد الطناحي ـ الجزء الخامس ص٤، نشر المكتبة الإسلامية.

(٤) معجم مقاييس اللغة ص ٣٨٥.

الثالث: من النبئ أي: الطريق الواضح، والمكان المرتفع المحدودب[(١)]، ومنه قول القائل مستظرفاً: «صلوا على النبئ ولا تصلوا على النبي» أي: لا تصلوا على الأرض المرتفعة المحدودبة.

ويبدو أن حظَّ هذا الوجه من الاشتقاقات للتعبير عن المعنى الموضوع له ضعيف، فقد رفض ابن السِّكيت هذه النسبة فقال: «فإن جعلت النبي مأخوذاً من النباوة أي: أنه شرف على سائر الخلق، فأصله غير الهمز وهو فعيل بمعنى مفعول وتصغيره نبي، وجمعه أنبيا»[(٢)].

وأما على الاعتبار الثاني ـ أعني اشتقاق كلمة نبي من أصل مشدد، فترد على معنيين:

الأول: المستمد من النباوة أو النبوة، وهي ما ارتفع من الأرض، فالنبي بهذا المعنى يعني أنه المشرف على سائر الخلق، وهو هنا على وزن فعيل بمعنى مفعول، وأصل الكلمة حينئذ يكون «نبيو» فقلبت الواو ياء، وأدغمت، فأصبحت نبي، والجمع أنبياء. ويتضمن هذا المعنى: أن النبي مرتفع عن طور البشر باختصاصه بالوحي وخطاب الله تعالى له، أو لعلو شأنه على العموم، ورفعة قدره ومنزلته.

الثاني: المستمد من النبي، وهو الطريق الواضح، أو العلم من أعلام الأرض التي يهتدى بها، ومنه اشتقاق النبي؛ لأنه أرفع خلق الله، وذلك لأنه يهتدى به، فهو طريق الهدى ووسيلة إلى الله تعالى.

وعلى أي حال فإن الذي اشتهر من هذه المعاني: ما استمد من الاشتقاق الأول المهموز وهو (النبأ) أي الخبر، وما استمد من الاشتقاق الثاني المشدد وهو (النباوة) والنبوة والنبي، وذلك واضح في كتب أصحاب المعاجم والمتكلمين، إلا أن رأي كثير من اللغويين والمتكلمين: أن كلمة (نبي) مشتقة من أصل غير مهموز، أو أنّ ترك الهمز

---

(١) القاموس المحيط ـ الجزء الأول ص ٢٩.

(٢) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

فيها أفضل، فقد ورد في «لسان العرب»: «وقال الزّجاج: القراءة المجتمع عليها في النبيين والأنبياء طرح الهمز، وقد همز جماعة من أهل المدينة جميع ما في القرآن من هذا، واشتقاقه من نبأ وأنبأ، أي: أخبر. قال: والأجود ترك الهمز؛ لأن الاستعمال يوجب أنّ ما كان مهموزاً من فعيل فجمعه فعلاء، مثل: ظريف وظرفاء، فإن كانت من ذوات الياء فجمعه أفعلاء، نحو: غني وأغنياء، ونبي وأنبياء، بغير همز، فإذا همزت قلت: نبئ ونبأ، كما تقول في الصحيح.

قال: وقد جاء أفعلاء في الصحيح وهو قليل، قالوا: خميس وأخمساء، ونصيب وأنصباء، فيجوز أن يكون نبئ من أنبأت مما ترك همزه لكثرة الاستعمال، ويجوز أن يكون من نبا ينبو إذا ارتفع فيكون فعيلاً من الرفعة»[1] ويقول صاحب «القاموس المحيط»: «وترك الهمز المختار»[2] ويقول الشيخ الشبرخيتي في «الفتوحات الوهبية»: «... ويترك الهمز وهو الأكثر»[3] ويؤكد هذه الأقوال جميعها ما نقله الراغب الأصفهاني من أنّ النبي بغير همز، فقد قال النحويون: أصله الهمز فتُرِكَ همزه، فالنبي بغير الهمز أبلغ من النبئ بالهمز[4].

وأما الرسول فهي مأخوذة من الفعل «رسل»، وأصل الرسل: الانبعاث على التؤدة، وقد اشتق منه معنيان:

الأول: يعني الرفق ومنه قولهم: (على رسلك) إذا أمرت شخصاً ما بالرفق.

الثاني: يعني الانبعاث، ومنه الرسول المنبعث.

---

(١) جمال الدين ابن منظور، لسان العرب ـ المجلد الخامس عشر ص ٣٠٣، دار صادر للطباعة والنشر ـ بيروت ١٩٥٦.

(٢) القاموس المحيط ـ الجزء الأول ص٣٩.

(٣) إبراهيم بن عطية الشبرخيتي، الفتوحات الوهبية بشرح الأربعين حديثاً النووية، ص٣٠، الطبعة الثانية ١٩٢٩، المطبعة الأزهرية ـ القاهرة.

(٤) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني ص ٤٨٢، دار المعرفة ـ بيروت.

وقد يقال الرسول تارة للقول المتحمل كقول الشاعر:

ألا أبلغ أبا حفص رسولا

ويقال تارة لمتحمل القول والرسالة، والرسول يطلق على الواحد وعلى الجمع، وجمع الرسول رسل، وقد يراد برسل الله تارة الملائكة، ويراد بها تارة الأنبياء(١)، كما يجوز استعمال مصطلح «رسول» للذكر والأنثى، وللمثنى وللمجموع(٢).

ثانياً: تعريفها اصطلاحاً:

تكاد تجمع أقوال المتعرضين لهذا الموضوع على أن تعريف النبوّة اصطلاحاً ينبثق من نظرتهم إلى النبي والرسول، وهل مفهومها واحد؟ أم لكلٍّ منهما مفهوم مغاير للآخر؟

فعند التعرض لبحث مفهوم النبي والنبوة من الجهة الاصطلاحية، نجد أنه يأخذ اتجاهين رئيسين، حسب تصورات أصحاب هـٰذين الاتجاهين وميولهم الاعتقادية، وهـٰذان الاتجاهان هما: القائل أحدهما بالتوحيد بين مفهومي النبي والرسول، وهو رأي المعتزلة وبعض الأشاعرة، والقائل ثانيهما بالتفريق بين مفهومي النبي والرسول وهو رأي جمهرة أهل السنة وبعض الشيعة.

---

(١) المفردات في غريب القرآن ص ١٩٥.

(٢) انظر: أحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي، المصباح المنير ـ الجزء الأول ص ٢٢٦، المكتبة العلمية ـ بيروت.

(نشير هنا إلى أن المقصود بأهل السنة والجماعة هم السلفية أو الأثرية وهم أتباع الإمام أحمد بن حنبل، والأشعرية وإمامهم أبو الحسن الأشعري والماتريدية وإمامهم أبو منصور الماتريدي. انظر: محمد بن أحمد السفاريني الحنبلي، كتاب لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية الجزء الأول ص٧٣، ولا نقصر هذا المصطلح على الأشاعرة وحدهم كما أشار إلى ذلك بعض الأشاعرة، ولا على السلف وحدهم كما يرى بعض دعاتهم).

وإذا تتبعنا مفهوم النبوة عند المفرِّقين، فسنجدُ أنه واحد لديهم، صِيغَ بألفاظٍ متعددة، فمنها ما أورده بعض علمائهم في كتبهم، ومنها ما استنبطه غيرهم من خلال المفهوم العام للنبوة عندهم، فيرى الإمام الجويني أن النبوة هي: «تعريف الله تبارك وتعالى عبداً من عباده أمره أن يبلغ رسالته إلى عباده»[١] ويبين صاحب «شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار» مذهب الأشاعرة في النبوة بأنها: موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده، وهو قول الله تعالى لمن اصطفاه من عباده: أرسلناك وبعثناك وبلِّغ عنا[٢]. وكذا يشير الإيجي في مواقفه وأبو بكر ابن العربي، ويجمل هذه الأقوال المتشابهة صاحب كتاب «سفينة الراغب ودفينة المطالب» بقوله: «وأما مسمّاه في العرف فهو عند أهل الحق من الأشاعرة وغيرهم من المليين من قال الله له: أرسلتك إلى قوم كذا أو إلى الناس جميعاً، أو بلغهم عني، ونحوه من الألفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك إليهم، ونبئهم هذا»[٣].

على أن هناك اتجاهاً آخر في تعريف النبي لم يأخذ الإرسال في مادة التعريف، بل أخذ الإيحاء فيها، فيشير صاحب عقيدة أهل التوحيد الكبرى ـ وهو من متأخري الأشاعرة (ت ٨٨٥هـ) ـ بأن النبوة هي: «اختصاص بسماع وحي من الله بواسطة ملك أو دونه»[٤].

---

(١) عبد الملك الجويني، العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق د. أحمد حجازي السقا ص٦٤، الطبعة الأولى ١٩٧٨، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة.

(٢) انظر: شمس الدين بن محمود الأصفهاني، شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوي ص١٩٩، الطبعة الأولى ١٣٢٣هـ ـ المطبعة الخيرية لصاحبها عمر حسين الخشاب.

(٣) الإمام محمد الراغب، سفينة الراغب ودفينة المطالب ص ٥٧٨، المطبعة الخديوية ـ بولاق ١٢٨٢هـ.

(٤) انظر: إسماعيل بن موسى بن عثمان العامدي، حواش على شرح الكبرى للسنوسي ص ٤٣٦، الطبعة الأولى ١٩٣٦ مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر.

وقد يُجمَعُ بين الاتجاهين بأن يقال في التعريف بالنبي: بأنه إنسان بعثهُ الله لتبليغ ما أوحاه الله إليه[١] وإلى مثله ذهب شارح «العقائد العضدية» حيث قال في النبي: بأنه إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ ما أوحاه إليه.

والذي يبدو من أغلب هذه التعريفات: أن النبيَّ هو من أُرسل إلى قوم ليبلغهم وحي الله إليهم، وهذا يعني أن مفهوم النبي يعادل مفهوم الرسول، حيث عرّف الرسول بأنه «إنسان بعثه الله إلى الخلق لتبليغ الأحكام»[٢] فهل عنى ذلك التوحيد حقاً؟

تجمع كتب علماء أهل السنة على أن هناك فروقاً بين النبي والرسول، وأن الفرق المميز هو التبليغ، حيث يتفق الاثنان في الإيحاء، ويختلفان في التبليغ، فإنّ من أوحيَ إليه وأُمرَ بالتبليغ فهو رسول، ومن أُوحيَ إليه ولم يؤمر بذلك فهو نبيّ، يقول شارح «جوهرة التوحيد»: «وعرَّفوا النبي بأنه إنسان ذكر حرّ من بني آدم، سليم عن مُنفر طبعًا، أوحي إليه بشرع يعمل به وإن لم يؤمر بتبليغه، وأما الرسول فيعرف بما ذُكر لكن مع التقيُّد بقولنا: وأمر بتبليغه»[٣] فبين النبي والرسول علاقة ما، إذ يمكن أن يكون بينهما عموم وخصوص، فما داما يتفقان في أن كليهما يوحى إليه، ولكن الرسول يؤمر بتبليغ ما أوحي إليه، فالرسول نبي من وجه، ويقال: كل رسول نبي، ولكن ليس العكس.

وقد بدت مظاهر التفريق واضحة في كتب المفرِّقين، بالإضافة إلى ما نصوا عليه في تعريف النبي والرسول من فرق واضح، هناك فروق أخرى من أهمها: أن النبي لا بدَّ أن يكون إنساناً، ولا يشترط في الرسول ذلك، بل قد يكون ملكاً، والنبي أيضاً لا

---

(١) انظر: الإمام التفتازاني، شرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص٥.

(٢) انظر: الجرجاني، التعريفات، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة ص١٤٧، الطبعة الأولى ١٩٨٧، عالم الكتب ـ بيروت.

(٣) الشيخ إبراهيم البيجوري، تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص ٦، مطبعة دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة.

يشترط أن يكون له كتاب، بل قد يتعبد بشريعة غيره، ولكن الرسول لازم أن يكون صاحب كتاب وشريعة متجددة أو ناسخة أحكام شريعة قبلها، ولازم في النبي أن يكون ذكراً، بينما قد تقع الرسالة على المرأة، وقد يكون النبي رسولاً، ولكن الرسول تجتمع فيه الرسالة والنبوة معاً[١].

ويضيف الإمام ابن تيمية فرقاً جديداً هو: أن النبي هو الذي ينبئه الله، وهو ينبئ بما أنبأه الله به، فإن أرسل مع ذلك إلى من خالف أمر الله ليبلغه رسالة من الله إليه فهو رسول، وأما إذا كان يعمل بشريعة من قبله ولم يرسل إلى أحد يبلغه عن الله رسالة فهو نبي وليس برسول[٢].

ويشير الشيخ البزدوي من الماتريدية: «إلى أن الرسول لا يكون إلا نبياً والنبي قد لا يكون رسولاً.... فالرسول من أرسل الله تعالى إليه جبريل ليكون رسولاً إلى قوم ليدعوهم إلى الإسلام، وليعلمهم الشرائع وله شريعة، والنبي من لم يرسل الله تعالى إليه جبريل وليس له شريعة، ولكن الله تعالى ألهمه أن يدعو الناس إلى الإسلام ويريه في المنام ذلك، أو أخبره على لسان رسول أنه نبي يجب عليه دعوة الناس إلى الإسلام»[٣]. ونجد مثل ذلك عند تلميذه النسفي وهو واحد من أعظم أتباع الإمام الماتريدي (ت ٥٦٠هـ).

ويفرق الإمام الأشعري بين النبي والرسول فيقول: إن الرسول هو الذي أرسله الله تعالى إلى خلقه برسالاته، وعرّفه ما يبلغه إلى خلقه من أحكام عباداته، ووعده ووعيده

---

(١) انظر: الكمال بن الهمام، المسامرة بشرح المسايرة ص ٢٣١، المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة، وغيره من كتب العقيدة مع خلاف في بعض القضايا المطروحة وأهمها نبوة المرأة.

(٢) انظر: ابن تيمية، كتاب النبوات ص ٢٥٥، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨٢.

(٣) محمد بن عبد الكريم البزدوي، أصول الدين، تحقيق د. هانز بيترلنس ص ٢٢٢ القاهرة ١٩٦٣، دار إحياء الكتب العربية.

وثوابه وعقابه. وقد يكون هذا نبياً ولا يكون قد أرسل، ولا أمر بأداء الرسالة(١).

ويقول شارح «العقيدة الطحاوية»: «وقد ذكروا فروقاً بين النبي والرسول وأحسنها: أن من نبأه الله بخبر السماء إن أمره أن يبلغ غيره فهو نبي رسول، وإن لم يأمره أن يبلغ غيره فهو نبي وليس برسول، فالرسول أخص من النبي، فكل رسول نبي، وليس كل نبي رسولاً، ولكن الرسالة أعم من جهة نفسها، فالنبوة جزء من الرسالة، إذاً الرسالة تتناول النبوة وغيرها، بخلاف الرسل، فإنهم لا يتناولون الأنبياء وغيرهم، بل الأمر بالعكس، فالرسالة أعم من جهة نفسها وأخص من جهة أهلها»(٢).

ولو استعرضنا جميع الفروق بين النبي والرسول عند المفرِّقين فسنجدُ أنها تلتقي في واحد رئيسي أشرنا إليه وهو الأمر بالتبليغ مع وجود فروق فرعية أخرى أشرنا إليها.

على أن اتفاق جمهور أهل السنة والجماعة على وجود فروق بين مفهومي النبي والرسول، لا يعني عدم خروج بعض علمائهم على هذه القاعدة، إلا أنه ليس لهؤلاء تأثير يذكر في هذا الموضوع، كما أنهم أشير إليهم في مواضع بحث هذا الموضوع في كتب المتكلمين دون ذكر أسمائهم، أو أنها ذكرت عرَضاً دون التعرض لأدلتهم.

وليس هذا التفريق أيضاً مما اختصَّ به الأشاعرة والماتريدية والسلف وحدهم، بمعنى أنه أصيل في فكرهم، بل إننا نجد أن هذا الموضوع كان في أذهان العلماء السابقين وبعض علماء الفرق الأخرى كالكرامية.

فمن خلال النصوص والشروحات التي اطلعنا عليها تبيَّن لنا أن هذا الموضوع كان قد بُحثَ سابقاً بحيث فرَّق بعض العلماء وساوى البعض الآخر، فنرى مثلاً مُلا

---

(١) انظر: الإمام ابن فورك، مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق دانيال جيمارية ص١٧٤، دار المشرق ـ بيروت.

(٢) العلامة ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق جماعة من العلماء ص ١٦٧، الطبعة الرابعة ١٣٩١هـ ـ بيروت.

علي بن سلطان القاري شارح «الفقه الأكبر» لأبي حنيفة يشير إلى أن أبا حنيفة رحمه الله (ت ١٥٠هـ) قد ساوى في المفهوم بين النبي والرسول، يقول: «وظاهر كلام الإمام ترادف النبي والرسول كما اختاره ابن الهمام»[١] وهذا ظاهر من خلال نص الإمام ذاته، حيث صدر الكتاب بقوله: «أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب أن يقول: آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله»[٢]، ثم يقول: «والأنبياء عليهم الصلاة والسلام، منزهون عن الصغائر والكبائر والكفر والقبائح»[٣].

وثمّة رأي يقول بأن الصحابة رضوان الله عليهم كانوا يفرِّقون بين النبي والرسول، وكان هذا التفريق واضحاً عندهم، ومستمداً من الكتاب والسنة، حيث يشير الشيخ حمود بن عبد الله التويجري إلى أن هذا التفريق قد ورد في تفسير ابن عباس ومجاهد والكلبي والفراء وغيرهم من أكابر العلماء المتقدمين[٤] ويدلل لذلك بإيراد أقوالهم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ﴾ [الحج: ٥٢] وكذلك يورد عدة أحاديث تؤيد هذا الفرق وتؤكده، وذلك في معرض رده على الشيخ عبد الله بن زيد آل محمود الذي ذهب إلى القول بعدم التفريق بين الأنبياء والرسل في المفهوم، إذ التسمية عنده متنوعة والمسمّى واحد، ولا تدل تسمية الأنبياء بالرسل على المغايرة[٥].

---

(١) ملا علي بن سلطان القاري، شرح الفقه الأكبر ص ١٢، الطبعة الثانية ١٩٥٥، مكتبة مصطفى البابي الحلبي.

(٢) الكتاب السابق ص٩.

(٣) الكتاب السابق ص ٥٦.

(٤) انظر: حمود بن عبد الله التويجري، فتح المعبود في الرد على ابن محمود ص١٤٣ وما بعدها، الطبعة الأولى ١٩٧٩، مطبعة المدينة. وفيه تفصيل واضح مع الدلائل على وجود فرق بين النبي والرسول، والاستشهاد على ذلك بأقوال الصحابة والتابعين، فيمكن الرجوع إليه لمن أراد.

(٥) انظر: عبد الله بن زيد آل محمود، الإيمان بالأنبياء بجملتهم، الطبعة الثانية ١٩٨٢، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ـ قطر.

ويبدو أن الآية المشار إليها هي الدليل الرئيسي الذي اعتمده المفرِّقون والمساوون على السواء، حيث بنوا عليها أدلتهم العقلية.

أما أدلة المفرِّقين فتتلخص في أنه لو كان النبي مساوياً للرسول أو أعم منه لما عطف عليه، «لأن العطف في الآية يدل على المغايرة، والمغايرة إما مغايرة كلية وإما مغايرة في الجملة، ولا قائل بالأول فتعيَّن الثاني وهو المغايرة في الجملة، وعلى هذا المعنى إما أن يكون الرسول أعمّ من النبي أو العكس، والأول منتفٍ لأنه لو كان كذلك لما احتاج إلى نفي النبي بعد نفي الرسول؛ لأن نفي الأعم يستلزم نفي الأخص، فتعيَّن أن يكون النبي أعم والرسول أخص، لأن نفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم»(١).

كما أن العطف في اللغة يقتضي وجوب وجود فرق بين المعطوف والمعطوف عليه، ولو لم تكن هذه الميزة للعطف لما كان للمغايرة فائدة، وبدَهيّ أن عطف الشيء على نفسه غير مقبول عقلاً؛ إذ لا بد أن يكون بين المعطوف والمعطوف عليه فرق من وجه وإن لم يهتد العقل إليه.

وقد ردَّ القائلون بالتسوية على هذه الأدلة، بأن هذه الآية لا تدل على ما ذهب إليه المفرِّقون؛ لأن مجرد الفصل بين أمرين لا يدل على اختلاف جنسيهما، فإن الله سبحانه وتعالى فصَّلَ بين سيدنا محمد ﷺ وبين غيره من الأنبياء، وهذا لا يدل على أنه ﷺ ليس منهم، ومثل ذلك فَصْلهُ سبحانه بين الفاكهة والنخل والرمان في قوله: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخۡلٞ وَرُمَّانٞ﴾ [الرحمن: ٦٨]، ولم يدل مفهوم الآية على أن النخل والرمان ليسا من الفاكهة(٢).

---

(١) حاشية سيالكوتي على الخيالي على شرح العقائد للتفتازاني ـ المجلد الأول ص ١٥١، (طبعة تركية قديمة) وبدون تاريخ.

(٢) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، ص ٥١٨، طبعة أولى ١٩٦٥ مكتبة وهبة ـ القاهرة.

وكذلك فإن الآية المستدل بها إن قدحت في المساواة، فإنها لا تقدح في العموم، ذلك أنه ليس لازماً أنَّ نفي أحدهما يستلزم نفي الآخر[١] ولهذا ذهب الإمام الماتريدي إلى أن بينهما عموماً من وجه، حيث جوَّز كون الملك المبلغ إلى قومه رسولاً بالمعنى الشرعي لا بالمعنى اللغوي[٢] وذلك في قوله تعالى: ﴿... جَاعِلِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلًا ...﴾ [فاطر: ١].

والواقع أن ردَّ القائلين بالتسوية على المفرِّقين من خلال الآية القرآنية ضعيف، ولا يقف أمام قوة حجة المفرِّقين، ذلك أنهم اعتبروا الاتحاد في الجنس اتحاداً في المفهوم وليس الأمر كذلك، فإنّ الفاكهة والنخل والرمان تتحد في الجنس، ولكنها تختلف في المفهوم، فلا يقال: إن الفاكهة هي نخل ورمان، فإن بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، وهذا ما لا ينفيه المفرِّقون فإنهم يشيرون إلى أن النبي أعم من الرسول، فكل رسول نبي وليس العكس.

كما استدل المفرقون بالحديث المنسوب إلى أبي ذر الغفاري الذي أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في «مسنده» وابن حبان في «صحيحه» وفيه أن أبا ذر سأل رسول الله ﷺ عن عدد الأنبياء فقال الرسول ﷺ: «مئة ألف وأربعة وعشرين ألفاً»، فسأله عن عدد الرسل فقال: «ثلاثمئة وثلاثة عشر جماً غفيراً».

غير أن هذا الحديث رد عليه أكثر العلماء بأنه حديث موضوع ومكذوب على الرسول وعلى أبي ذر، إذ في طرق إسناده ضعف، فإنها لا تخلو من كذاب أو ضعيف، يقول ابن كثير فيه: «... وقد روى هذا الحديث بطوله الحافظ أبو حاتم بن حبان البستي في كتابه «الأنواع والتقاسيم» وقد وسمَهُ بالصحة، وخالفه أبو الفرج ابن الجوزي، فذكر هذا الحديث في كتابه «الموضوعات» واتهم به إبراهيم بن هشام، هذا ولا شك أنه قد تكلّم فيه غير واحد من أئمة الجرح والتعديل من أهل هذا الحديث»[٣].

---

(١) انظر: إسماعيل الكلنبوي، حاشية خاتمة المحققين على شرح جلال الدين الدواني للعقائد العضدية جزء أول ص١٠، طبعة تركية قديمة ١٣١٧هـ.

(٢) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

(٣) الإمام إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم ـ الجزء الأول ص ٥٨٦، طبع دار إحياء الكتب العربية.

وإذا كان جمهور أهل السنة والجماعة قد قال بالتفرقة بين النبي والرسول، فإن بعضهم لم يوافق على ذلك، وخالف فيه، وبعضهم حاول التوفيق بين الرأيين، فقد ذهب الشيخ التفتازاني إلى أن للرسل معنيين، أحدهما: مساو للنبي، والآخر: أخص مطلقاً، واعتبر المساواة ليس باعتبار أن النبي شامل للملك كالرسول، بل باعتبار أن الرسول مختص بالإنسان كالنبي، إلا أن كثيرين من شرّاح عقيدة الشيخ التفتازاني يشيرون إلى أنه لا يفرق بين النبي والرسول وأنهما مترادفان[١] ويستدل لذلك: بأنه لو كان النبي أعم من الرسول «فإنه لا يجوز انحصار الخبر الصادق في النوعين؛ لأن خبر النبي الذي لم يكن رسولاً بقي واسطة بين النوعين فيقتضي بطلان التقسيم بعدم الانحصار»[٢]، وهو بهذا المعنى يوافق جمهور المعتزلة الذين يذهبون إلى التسوية بين النبي والرسول.

يقول القاضي عبد الجبار من المعتزلة: «وإذ قد عرفت ذلك، فاعلم أنه لا فرق في الاصطلاح بين الرسول والنبي...»[٣] ويدافع عن هذا الرأي بأن إمارة إثبات معنى واحد للاصطلاحين أنهما يثبتان معاً ويزولان معاً في الاستعمال، بحيث لو أثبت أحدهما ونفي الآخر لتناقض الكلام[٤].

كما يبرر القاضي ورود كلمتي النبي والرسول في الآية ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ بأن معنى وصف الرسول بأنه نبي إثبات ما يختص به من الرفعة العظيمة، فلما كانت الفائدة في ذلك مخالفة للفائدة في وصفه بأنه رسول جاز أن يذكرهما[٥].

---

(١) انظر مثلًا: حاشية سيالكوتي على الخيالي ـ الجزء الأول ص١٥٢.

(٢) الكتاب السابق ـ الجزء الأول ص ١٥٤.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٧.

(٤) انظر الكتاب السابق ـ الجزء الأول ص ١٥٢.

(٥) انظر: القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن ص٢٧٣، الشركة الشرقية للنشر والتوزيع ـ بيروت.

وقد ذهب إلى عدم التفريق أيضاً بعض الشيعة، حيث قالوا في النبي: بأنه هو المؤدي عن الله بلا واسطة من البشر، وهذه اللفظة مختصة بمن علت منزلته لتحمُّل أعباء الرسالة والقيام بأدائها. والرسول يفيد في أصل اللغة أن مرسلاً أرسله بشرط تحمُّل الرسالة؛ لأنه لا يسمّى بذلك من لا يعلم منه القبول لذلك، والعرف خصص هذا اللفظ لمن كان رسولاً من عند الله سبحانه[1] الفرق إذاً بين النبي والرسول لفظيّ لا في المفهوم والمعنى، بل هما فيهما واحد.

وكما وجدنا من الأشاعرة من لا يفرِّق بين مفهومي النبي والرسول، فإننا نجد من المعتزلة والشيعة من يفرِّق بين هـٰذين المفهومين، فإن الشيخ الزمخشري يرى أن الرسول من الأنبياء من جمع إلى المعجزة الكتاب المنزل عليه، والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وإنما أمر أن يدعو الناس إلى شريعة من قبله[2]، بل ويشير الدكتور عبد الكريم عثمان إلى: أن التفريق هو مذهب جمهور المعتزلة والقاضي وحده هو الذي يسوي بينهما، يقول: «أما من حيث الاصطلاح فقد ذهب معظم مفكري الإسلام إلى أن لفظ الرسول أعم معنى؛ لأنه نبي وصاحب رسالة. وقد يكون بين الأنبياء من لم يكلف برسالة، ولكن القاضي يوحد بينهما من هذا الوجه، ولا يرى في تمييز القرآن بين اللفظين ما يدل على اختلافهما، خاصة وأنهما يثبتان معاً ويزولان معاً»[3]. وليس كلام الدكتور عثمان صحيحاً على إطلاقه، فإن كثيراً من نصوص المعتزلة أنفسهم تشير إلى خلاف ذلك، فابن المرتضى المعتزلي يقول: «... ولا فرق بين النبي والرسول»[4]. ويشير القاضي

---

(١) انظر: محمد بن الحسن الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٤٤،منشورات جمعية منتدى النشر ـ النجف الأشرف، ١٩٧٩.

(٢) الإمام الزمخشري، الكشاف ـ الجزء الثالث ص ١٢٩، الطبعة الثانية ١٩٥٣ مطبعة الاستقامة ـ القاهرة.

(٣) د. عبد الكريم عثمان، نظرية التكليف ـ آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، ص ٩١ مؤسسة الرسالة ـ بيروت ١٩٧١.

(٤) انظر: أحمد بن يحيى بن المرتضى المعتزلي، كتاب القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق د. البير نصري =

نفسه إلى أن البعض من المعتزلة خالف هذا الرأي وليس هذا رأيه فقط، بالإضافة إلى أن جميع النقولات تشير إلى أن التسوية هي ظاهر مذهب المعتزلة.

غير أنه قد يفرَّق بين النبوة والرسالة من حيث أن النبوة عندهم جزاء على عمل، بينما الرسالة ليست كذلك. «ولهذه الجملة قال شيوخنا رحمهم الله في النبوة: أنها جزاء على عمل، ففصَّلوا بينها وبين الرسالة من حيث كان المستفاد بها الرفعة التي هي جزاء عمله، ولذلك قالوا أنها مستحقة دون الرسالة»[١].

وقد أشار الدكتور البوطي إلى أن طائفة من العلماء ذهبت إلى أن الكلمتين مترادفتان، وأنهما ذات مدلول واحد، غير أن التفرقة بينهما تأتي من حيث العلاقة، فإن كانت بين الشخص الموحى إليه وبين الناس فهو رسول، وإن كانت بينه وبين الله فهو نبي، وممن ذهب هذا المذهب القاضي عياض من المالكية[٢].

على أني وجدت للقاضي عياض جملة تشير إلى عدم التفرقة هذه من حيث العلاقة مع القول بترادف الكلمتين في المعنى.. قال: «ولا يكون النبي إلا رسولاً، ولا الرسول إلا نبياً»[٣] ثم يقول بعد ذلك: «والصحيح والذي عليه الجمّاء الغفير أن كل رسول نبي وليس كل رسول نبياً»[٤] فهو إذاً يشير إلى التفرقة وأنها أصح من التسوية.

= نادر، ص١١٣، دار المشرق ـ بيروت ١٩٨٥.

(١) القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، الجزء الخامس عشر، تحقيق د. محمود الخضيري ود. محمود محمد قاسم ص١٦، الدار المصرية للتأليف والنشر ١٩٦٦.

(٢) انظر: محمد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية ص١٩٢، الطبعة الثانية ١٣٩٠هـ، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

(٣) القاضي عياض بن موسى الأندلسي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق محمد أمير قرة علي ورفقاه، الجزء الأول ص ٤٨٨، مكتبة الفارابي ومؤسسة علوم القرآن ـ دمشق.

(٤) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

والذي يبدو من التعريفات والاستطرادات السابقة: أن هناك فرقاً في المفهوم بين النبي والرسول، إلا أن الخلاف ـ وقد لاحظناه ـ ليس له في الحقيقة أثر كبير في البناء العام لمفهوم النبوّة أو الرسالة.

وقد لاحظنا أيضاً: أن المفرِّقين في المفهوم وهم جمهور أهل السنة على الأغلب يختلفون في سبب التفريق بشكل عام، فالأشاعرة يُرجعون السبب إلى أن الرسول هو المأمور بالتبليغ، والنبي هو الذي لم يؤمر، والمفرِّقون من المعتزلة يقولون: بأن الرسول هو من جمع إلى المعجزة الكتاب المنزل، بينما النبي هو من لم ينزل عليه كتاب وإن أمر أن يدعو إلى شريعة من قبله، والسلف يقولون أن الرسول هو من أنبأه الله وأرسله إلى من خالف أمره ليبلغه رسالة منه، وأما النبي فهو من كان يعمل بشريعة من قبله ولم يرسل إلى أحد ليبلغه، والماتريدية يقولون: أن الرسول هو من أرسل الله إليه جبريل ليكون رسولاً إلى قوم ليدعوهم إلى الإسلام، وليعلمهم الشرائع وله شريعة، والنبي من لم يرسل الله إليه جبريل، وليس له شريعة، ولكنه ألهمه أن يدعو الناس إلى الإسلام ويريه في المنام ذلك أو يخبره على لسان رسول أنه نبي، وعند المفرِّقين من الشيعة يفهم الرسول أنه من أتى بشريعة جديدة من غير واسطة والنبي لا يشترط فيه ذلك. وعند الكرّامية: النبي من نزل عليه الملك بالوحي، ولكنه لا يختص برسالة، ولكن ببعض خوارق العادات من الكرامات، أما الرسول فهو الذي يرسل لدعوة قومه إلى شريعة جديدة، أو ينسخ شريعة رسول قبله.

إلا أن هذا التفريق ليس عاماً في المذاهب المشار إليها، أعني عند جمهرة علماء كل مذهب، ولكنه الظاهر في المذهب، كما أن الخلاف بين المساوين والمفرِّقين، إنما هو خلاف اجتهادي وقع في باب ظنيات الدلالة، وهو خلاف لا يؤثر في حيثيات النبوة أو الرسالة ولم ينبنِ على أصل من أصول هذه المذاهب.

والذي أميلُ إليه في هذا الباب: هو القول بالتفرقة بين النبي والرسول؛ لظاهر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، وأقوال الصحابة والتابعين، ومقتضيات اللغة ومذاهب المفسرين، وإن كنت أقف موقفاً متشككاً من قولهم في التفريق بأن النبي هو من أوحيَ إليه ولم يؤمر بالتبليغ، فما الهدف من الوحي بأمر إلهي لشخص و احد ما دام يوجد رسول أوحيَ إليه بأمر، وأمر بتبليغه لقومه، ومنهم النبي الموحى إليه بمفرده!؟ ثم أليس في هذا مخالفة لأوامر الله بضرورة عدم كتمان العلم، والوقوع في دائرة التهديد الإلهي لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩]؟

ثم قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ﴾ [الحج: ٥٢] واضح الدلالة في أن كلاً من النبي والرسول مبلغ عن الله لتعدي الفعل ﴿أَرۡسَلۡنَا﴾ إلى كل منهما، والإرسال يستلزم مرسلاً إليه ومن ثم التبليغ.

ثم من يعلم من البشر أن هذا النبي قد أوحي إليه أو لم يوح؟ أليس في ذلك فتح باب التنبي؟ كما أننا لم نر نبياً تعبده الله وحده بشريعة خاصة، وقد يكون أقرب إلى القول بأن يتعبد الله النبي بشريعة من قبله أو بشريعة الرسول المعاصر له، وهذا ما ذهب إليه الإمام ابن تيمية[١].

* * *

(١) انظر: كتاب النبوات ص ٢٥٥.

المبحث الثاني
في الوحي وطُرُقِهِ

قلنا عند تعريف النبي والرسول اصطلاحاً أنهما يتفقان في أن كليهما يوحى إليه وهذا الإيحاء قد يكون بواسطة أو بغيرها، فيكون عن طريق ملك، أو يرد بإلهام أو رؤيا، أو بدون واسطة بين الموحى إليه وبين الله.

وإذا كان النبي أو الرسول قد أوحي إليهما، فإنّ من يدعي النبوة والرسالة ولم يوحَ إليه لا يُلتفت إلى قوله، ولا إلى ما يدعيه، ذلك أن الوحي ركن أساس في النبوة والرسالة ولا تتم دعوى مدعيهما إلا به، وعلى هذا فإنهما لا تكونان كذلك إلا إذا اقترنتا بالوحي.

وإذا آمن الإنسان بالله سبحانه، وما يترتب على هذا الإيمان من إيمان ببقية أركان الدين، فبدَهيٌّ أن يكون قد آمن بالوحي، وأنه لا يستحيل على الله عقلاً الإيحاء للنبي أو للرسول بما يجب عليه تبليغه، كما اتفق العقلاء على أن الوحي ممكن عقلاً ولا استحالة في ذلك؛ لأن العقول السليمة لا تجدُ مانعاً من أن يصطفي الله من البشر أفراداً يُعِدُّهم إعداداً خاصاً؛ لتلقي وحيه ثم يوحي إليهم بما يشاء، وبالكيفية التي يريدها سبحانه، ومن ثم فإن المصدر الرئيسي لكل ما أخبر به الأنبياء والرسل من غيبيات وعقائد وشرائع هو الوحي، فإذا انتفى الإيمان بالوحي ينتفي لزاماً الإيمان بالشرائع والعقائد وجميع الغيبيات، ويبقى المجال للعقل؛ ليصوغ تصوراته عن الخالق والكون وما فيه، ويبقى حائراً في ذلك وفي بناء مفهوم شامل للحياة، ومن أجل هذا جهد أعداء الإسلام في تمييع مفهوم الوحي وتشويه الفكرة عنه، والخلط بينه وبين مفهوم الإلهام الذي قد

يحصل لغير الأنبياء، وكذا الخلط بينه وبين حديث النفس، أو الكشف الذي قد يحصل للإنسان بعد طول تأمل وتفكير.

وإنكار الوحي يعني بداهةً إنكار النبوة والرسالة. وهذا يؤدي إلى كفر منكره، لأنه بإنكاره ذلك يهدم جميع ما جاءت به الرسل والأنبياء. ولهذا فإن الإيمان به فرض لازم من لوازم النبوة والرسالة، وأن أيَّ خروج بمفهومه عن المفهوم الإسلامي الصحيح إنما يراد به الكيد للإسلام بخاصة، حيث يبدو فيه أثر الوحي واضحاً.

ولا يمكن للعقل إثبات حقيقة الوحي إلا من خلال ما أعطي من معلومات عنه من الكتاب والسنة، ولكن يمكنه التمييز بين الوحي الإلهي وما جاء به من جهة، وبين الظواهر التي قد تعرض للإنسان من جهة أخرى، وبالتالي يستطيع أن يميز بين ما هو لازم من لوازم النبوة وبين ما هو حديث نفس، أو فكرة تأمليّة وجدانيّة، أو رؤية صادقة أو إلهام.

يقول الدكتور رشدي عليان: «الاعتقاد بالوحي هو الأساس الذي ينبني عليه الاعتقاد بالنبوات، وهو الطريق التي جاءت بها العقائد والأحكام الشرعية وغيرها، لذلك اهتم كثير من أعداء الإسلام بإثارة الشكوك حول الوحي مقتفين أثر جهلاء قريش وسفهاء المشركين في ادعاءاتهم الملفقة الكاذبة حول الرسول الأعظم ﷺ حين قالوا عنه: إنه ساحر أو مجنون أو شاعر، حتى قال هؤلاء من المستشرقين وغيرهم: إن الوحي ما هو إلا حديث النفس وإلهامها، أما نحن فنعتقدُ أن الوحي ليس هو من قبيل الحدس والشعور الباطني ودلالات النفس، والفراسة السريعة التي غالباً ما تتأثر بالرياضيات الروحية والتفكير المستديم الطويل، أي أنه ليس من قبيل الوحي النفسي الذي هو الإلهام الفائض من استعداد النفس العالية والسريرة الطاهرة؛ لأن هذه لا تنشئ المعرفة التامة واليقين الكامل الذي لا ريب فيه فلا تسمو بصاحبها إلى درجة النبوة»[1].

---

(١) د. رشدي عليان، قحطان عبد الرحمن الدوري، أصول الدين الإسلامي ص ٢٤٥، طبعة أولى ١٩٧٧، دار الحرية للطباعة ـ بيروت.

وقد أشرت في بداية الحديث عن الوحي أنه مرتبط بالأنبياء ارتباطاً وثيقاً، بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر، ومن هذا تبدو أهمية الوحي في عقيدة المسلم وتأثيره في حياته، ذلك أن التعاليم السماوية نزلت على الأنبياء من عند الله بطريقة الوحي، وإنكارها يتيح للعقل أن يسيطر على حياة الإنسان، ولكنه مهما أوتي من قوة لا يستطيع وضع نظام كامل شامل للإنسان في جميع عصوره وأمكنته، يقول الشيخ عمر رضا كحالة: «والأشعري يعوّل على الوحي، وهو لا يعتبر النظر العقلي المستقل عن الوحي سبيلاً إلى معرفة الشؤون الإلـٰهية»[١].

وإذاً ما هو الوحي وما هو مفهومه؟

لا أجد فيما قرأت واطلعت عليه خلافاً بين المدارس الكلامية المختلفة في مفهوم الوحي أو في علاقته بالنبوّة أو الرسالة إلا ما نسبه بعض المعتزلة إلى الحَشَوية[٢] من أنهم يقولون: يصح وجود نبي من غير وحي ومعجزة وشريعة[٣]، وأعتقد أن هذا القول مجانب للصواب، وستظهر مجانبته للصواب من خلال عرضنا لهذه المفاهيم إن شاء الله.

الوحيُ في اللغة:

أجمعت معاجم اللغة على أن مفهوم الوحي يتضمن الإشارة السريعة، والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفي وكل ما ألقيته إلى غيرك[٤].

وقد ورد في كتاب «النهاية في غريب الحديث والأثر» قوله: «وحا: وفي حديث الحارث الأعور قال علقمة: قرأت القرآن في سنتين، فقال الحارث: القرآن هيّن!

---

(١) الفلسفة الإسلامية وملحقاتها ص ١١٨.

(٢) لقب يطلقه بعض الفرق الكلامية على جماعة من المتمسكين بظاهر النص، كما سيأتي فيما بعد.

(٣) انظر: القلائد في تصحيح العقائد ص ١١٣.

(٤) انظر مثلًا: القاموس المحيط ـ الجزء الرابع ص ٣٩٩، المصباح المنير ـ الجزء الثاني ص ٦٥٢.

الوحي أشد منه» أراد بالقرآن القراءة، وبالوحي الكتابة والخط، يقال: وحيت الكتاب وحياً فأنا واح. قال أبو موسى: كذا ذكره عبد الغافر، وإنما المفهوم من كلام الحارث عند الأصحاب شيء تقوله الشيعة أنه أوحي إلى رسول الله ﷺ شيء مختص به أهل البيت والله أعلم، وقد تكرر ذكر الوحي في الحديث ويقع على الكتابة والإشارة والرسالة والإلهام والكلام الخفي»[1].

وفي «فتح الباري بشرح صحيح البخاري»: الوحي هو الإعلام في خفاء، والكتابة والمكتوب والبعث والإلهام والأمر والإيحاء والإشارة والتصويت شيئاً بعد شيء. وقيل: أصله التفهيم، وكل ما دللت به من كلام أو كتابة أو رسالة أو إشارة فهو وحي[2].

وقد وضح صاحب «الشفا بتعريف أحوال المصطفى» علاقة ما يتلقاه النبي بالمعنى اللغوي للوحي فقال: إن النبي لما كان يتلقى ما يأتيه من ربه بعجل سمي وحياً.. وسميت أنواع الإلهامات وحياً تشبيهاً بالوحي إلى النبي.. أو أن أصل الوحي السر والإخفاء، ومنه سمي الإلهام وحياً[3].

الوحيُ شرعاً:

عرَّف جمهور علماء المسلمين الوحي شرعاً بأنه: إعلام الله تعالى لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه[4]، أو هو الإعلام بالشرع[5].

---

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر ـ الجزء الخامس ص ١٦٣.

(٢) الحافظ أحمد بن حجر، فتح الباري بشرح صحيح البخاري ـ الجزء الأول ص ٩، نشر رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة و الإرشاد ـ السعودية.

(٣) الشفا بتعريف أحوال المصطفى ـ الجزء الأول ص ٤٨٩.

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر ـ الجزء الخامس ص ١٦٣.

(٥) فتح الباري بشرح صحيح البخاري ـ المجلد الأول ص ٩.

وقد استعمل الشرع كلمة الوحي في غالب الاستعمال؛ لتدل على الإعلام الخفي السريع والإلهام، حتى جعل القول الجامع فيه أنه الإعلام الخفي السريع الخاص بمن يوجه إليه بحيث يخفى على غيره[(١)].

والذي يبدو من مجمل التعريفات: أن الوحي يمتاز بخاصية متفق عليها هي السرعة فسواء كان عن طريق ملك، أو بإلهام أي قذف في القلب، أو رؤيا في المنام، أو سماع بدون رؤيا، فإن هذا الذي يستشعره الإنسان عن هذه الطرق كلها أو بعضها أو واحدها، يأتيه بسرعة مع تيقن بأن هذا الذي شعر به هو من عند الله وهو الذي سماه الشيخ محمد عبده «عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت»[(٢)] وقد اعترض على هذ التعريف بأنه يحمل في طياته مسحة فلسفية تخرج عن مفهوم الوحي الكلامي وأنه من عند الله، وأنه أمر ذاتي يخرج من داخل الإنسان، لا أمراً يأتيه من خارجه، وقد حاول الدكتور محمد أبو النور الحديدي الجمع بين تعريف المتكلمين وتعريف الإمام محمد عبده، فقال بأن الوحي إن أريد به المعنى الحاصل بالمصدر عرّف بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع تيقنه أنه من عند الله، وإن أريد به الموحى به عُرّف بأنه ما أنزله الله على أنبيائه[(٣)]. وعلى التعريف الكلامي الأخير، فإنه قد يطلق الوحي ويراد به اسم المفعول منه، أي: الموحى وهو كلام الله المنزل على أحد أنبيائه.

---

(١) انظر: د. راجح الكردي، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة ص ٦٤٦، رسالة دكتوراة ـ مخطوطة ـ الأزهر الشريف.

(٢) الإمام محمد عبده، رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبو رية ص ١١١، الطبعة الرابعة، دار المعارف ـ مصر.

(٣) انظر: د. محمد أبو النور الحديدي ـ عصمة الأنبياء والرد على الشبه الموجهة إليهم ص ٣٤ ـ مطبعة الأمانة.

وعند التدقيق في المفهوم الاصطلاحي للوحي نجد أنه أمر طارئ على النبي، زائد على طباعه البشرية، وخارج عن نفسه وباطنه، ولا يخضع لأي تأثير يطرأ عليها، بل يتلقاه النبي عن الذات الإلـٰهية بالطريق المشار إليها، يؤكد هذا ما يحصل للنبي من أحوال وما يطرأ عليه من ظواهر لا تتصل بنوازع النفس ولا بمجريات الحياة.

طرقُ الوحي:

وقد وضح القرآن الكريم والسنة النبوية صور الوحي وكيفياته، أما القرآن الكريم ففي مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُۚ إِنَّهُۥ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ [الشورى: ٥١]، وأفاض المفسرون في شرح هذه الآية، ولكنهم اتفقوا جميعاً على الكيفيات الثلاث المشار إليها، وإن اختلفوا في الكيفية الثانية المختصة بمخاطبة الله للنبي هل هي مباشرة منه سبحانه بكلام، أم بكلام يخلقه الله سبحانه في بعض الأجرام من غير أن يبصر السامع من يكلمه على ما ذهب إليه المعتزلة.

أما الكيفية الأولى المتلخصة بقوله تعالى: ﴿إِلَّا وَحْيًا﴾ فهي وصول الوحي إلى النبي لا بواسطة شخص، وليس بسماع عين كلام الله، وهي ما يعبَّر عنه بالنفث في الروع، أو الإلهام.

والكيفية الثانية تتلخص بقوله تعالى: ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ وهي وصول الوحي إلى النبي ليس بوساطة أحد، ولكن بسماع عين كلام الله عند جمهور أهل السنة والجماعة، أو بسماع كلام يخلقه الله في بعض مخلوقاته يسمعه النبي دون أن يرى المتكلم.

والكيفية الثالثة فهي المتلخصة بقوله سبحانه: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا﴾ وتعني وصول الوحي إلى النبي بوساطة أحد ملائكته.

وقد جمع هذه الكيفيات الثلاث الإمام الرازي[١] بقوله: «... فطريق الحصر أن يقال: وصول الوحي من الله إلى البشر إما أن يكون من غير واسطة مبلغ، أو يكون بواسطة مبلغ، وإذا كان الأول وهو أنه يصل إليه وحي الله لا بواسطة شخص آخر هاهنا، إما أن يقال أنه لم يسمع عين كلام الله أو يسمعه، أما الأول وهو أنه وصل إليه الوحي لا بواسطة شخص آخر، وما سمع عين كلام الله فهو المراد بقوله: ﴿إِلَّا وَحْيًا﴾ وأما الثاني وهو أنه وصل إليه الوحي لا بواسطة شخص آخر ولكنه سمع عين كلام الله فهو المراد من قوله: ﴿أَوْ مِن وَرَآيِٕ حِجَابٍ﴾ وأما الثالث وهو أنه وصل إليه الوحي بواسطة شخص آخر فهو المراد بقوله: «﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ﴾»[٢].

وقد أضاف شارح «العقائد العضدية» كيفية رابعة منسوبة إلى أهل الأصول هي الاجتهاد فقال: «والذين يرون الاجتهاد للأنبياء عليهم الصلاة والسلام من أهل الأصول جعلوا الاجتهاد قسماً رابعاً وسموه وحياً خفياً»[٣] في مقابل الوحي الجلي الذي شمل الكيفيات المشار إليها سابقاً.

وإذا عدنا إلى الكيفيات الثلاث بقليل من التوضيح نقول:

إن الكيفية الأولى أن يلقي الله في قلب نبيه بما يريد من أوامر ومعلومات يقظة أو مناماً، وذلك يشمل الإلهام والرؤيا المنامية والنفث في الروع.

أما المنام فكما ورد في قصة سيدنا إبراهيم عليه السلام في ذبح ولده إسماعيل حيث قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ ٱلسَّعْىَ قَالَ يَٰبُنَىَّ إِنِّىٓ أَرَىٰ فِى ٱلْمَنَامِ أَنِّىٓ أَذْبَحُكَ فَٱنظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَٰٓأَبَتِ ٱفْعَلْ مَا تُؤْمَرُ ۖ سَتَجِدُنِىٓ إِن شَآءَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلصَّٰبِرِينَ * فَلَمَّآ أَسْلَمَا وَتَلَّهُۥ لِلْجَبِينِ *

---

(١) لم يتفرد الإمام الرازي بتفصيل هذه الكيفيات في تفسيره، بل جئنا به هنا كمثال على هذا التفصيل وليس الحصر.

(٢) الفخر الرازي، التفسير الكبير ـ الجزء السابع والعشرون ص ١٨٦، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

(٣) انظر: حاشية خاتمة المحققين على شرح جلال الدين الدواني للعقائد العضدية ـ الجزء الأول ص ١٠.

﴿وَنَٰدَيۡنَٰهُ أَن يَٰٓإِبۡرَٰهِيمُ ۞ قَدۡ صَدَّقۡتَ ٱلرُّءۡيَآۚ إِنَّا كَذَٰلِكَ نَجۡزِي ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [الصافات: ١٠٢ - ١٠٥]، ومثله قوله تعالى في حق سيدنا محمد ﷺ: ﴿لَّقَدۡ صَدَقَ ٱللَّهُ رَسُولَهُ ٱلرُّءۡيَا بِٱلۡحَقِّۖ لَتَدۡخُلُنَّ ٱلۡمَسۡجِدَ ٱلۡحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمۡ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَۖ فَعَلِمَ مَا لَمۡ تَعۡلَمُواْ فَجَعَلَ مِن دُونِ ذَٰلِكَ فَتۡحٗا قَرِيبًا﴾ [الفتح: ٢٧].

والإلهام ورد في القرآن بآيات كثيرة، فمنها ما ورد في حق أم موسى عليه السلام ـ عند من يقول بجواز النبوّة للمرأة ـ بقوله سبحانه: ﴿وَأَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنۡ أَرۡضِعِيهِۖ فَإِذَا خِفۡتِ عَلَيۡهِ فَأَلۡقِيهِ فِي ٱلۡيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحۡزَنِيٓۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيۡكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ﴾ [القصص: ٧]، إذ لو لم يكن هذا إلهاماً لكان إما بواسطة شخص أو عن طريق سماع كلام أو رؤيا منامية. ولما لم تكن هذه الكيفيات تعين أن يكون ذلك شيء آخر هو الإلهام.

والإلهام هو: تثبيت ما يريده الله في قلب النبي بعد إلقائه فيه، بحيث لا يستدل عليه بآية ولا نظر في حجة، ولا يأتي باكتساب أو فكر ولا استفاضة، ويدفع صاحبه إلى العمل(١)، وهو بهذا المعنى يتفق مع مفهوم النفث في الروع الذي أشار إليه الرسول ﷺ بقوله: «إن روح القدس نفث في روعي لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب»(٢)، ومن هذا الضرب من الكيفيات ما أشار إليه المفسرون من إيحاء الله تعالى الزبور إلى داود عليه السلام.

---

(١) انظر: التعريفات ص ٥٧.

(٢) رواه في مسند الفردوس عن جابر في حرف الهمزة. ورواه في حرف النون عنه بلفظ: «نفث في روعي روح القدس أن نفساً لن تخرج من الدنيا حتى تستكمل رزقها...» الحديث. ورواه أبو نعيم والطبراني عن أبي أمامة والبزار عن حذيفة، وأخرجه أيضاً ابن أبي الدنيا، وصححه الحاكم عن ابن مسعود كذا في فتح الباري.

انظر: محمد بن إسماعيل العجلوني، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ـ الجزء الأول، ص ١٣٩، الطبعة الخامسة ١٩٨٨، مؤسسة الرسالة.

وهنا لا بد من التفريق بين الإلهام المشار إليه في أقسام الوحي، وبين ما يتنازع الإنسان من خطرات النفس أو الحدس تجعل العقل يتنبه من ذاته للمعنى المطلوب ويفهمه بأسرع ما يمكن، ذلك أن الإلهام المقصود للأنبياء لا بد أن يصحبه علم يقيني ضروري لدى الموحى إليه بأن ما يلقى إليه هو من عند الله، وليس خطرة نفس عابرة أو حدساً ظهر نتيجة طول تأمل وتفكر، ولذا فقد رأينا من العلماء من أضاف إلى التعريف الشرعي للوحي قيد التشريع ليخرج من ذلك الإلهام الحاصل لغير الأنبياء.

أما الكيفية الثانية فهي أن يكلم الله نبيه بما يريد من وراء حجاب كما حدث مع موسى عليه السلام، فقال تعالى في وصف هذه الكيفية: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣] الآية، وقال محدداً الكلام وأنه مع موسى عليه السلام: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِىٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ ۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِى وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِى ۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا ۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۞ قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّى ٱصْطَفَيْتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِى وَبِكَلَٰمِى فَخُذْ مَآ ءَاتَيْتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٤٣ ـ ١٤٤].

وقد مرَّ معنا سابقاً: أن الكلام الذي هو أحد صفات الله سبحانه مختلف في كيفية إلقائه، فالذي عليه المعتزلة أن الكلام ليس من صفات الله سبحانه بناء على مذهبهم في نفي الصفات عن الله وأن صفاته عين ذاته، ولكن الله يخلقه في غيره، فكلم موسى بكلام خلقه في الشجرة.... وأما ما ذهب إليه السلف فقد اتفقوا على أن الله متكلم بكلام قائم بذاته غير مخلوق، وميز الأشاعرة بين الكلام النفسي وهو كلام أزلي قديم قائم بذاته سبحانه، وبين الكلام الحادث الذي يخلقه الله في غيره[1].

---

(١) يمكن الرجوع في هذا الباب إلى كتب علم الكلام المختلفة، وقد فصل فيها معظم المتكلمين.

والمخاطبة والكلام الموجهان للنبي يكونان في حالة يقظة النبي وليس في نومه، بدلالة النص، وإن ثبت بالحديث الشريف إمكانية المخاطبة في المنام، ولكن ذلك لم يحصل لموسى عليه السلام، بل حصل لنبينا ﷺ كما سيأتي.

وأما الكيفية الثالثة: فهي الإرسال الملكي، وهي أن يرسل الله سبحانه إلى أحد أنبيائه رسولاً من عنده يبلغه أوامره ونواهيه وتشريعاته، وهذا هو الغالب في الوحي وهو أظهر أضرب الوحي الجلي، وقد صرحت بهذا النوع من الوحي الآيات القرآنية، وفسرت كيفيته الأحاديث النبوية حيث أجملها الإمام البدر العيني في سبع نقلها عن السُّهيلي[1].

وقد صرَّحَ الرسول ﷺ بأن أول ما بدئ به من الوحي: الرؤيا الصالحة، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح[2]، بأن يخلق الله في قلبه أو في حواسه الأشياء كما يخلقها في اليقظان[3].

وقد استمرت الرؤيا على ما صرحت به كتب الحديث والسيرة والتفسير مدة ستة أشهر، وربط بعض العلماء بين هذه المدة وبين الأحاديث الواردة عن الرسول المتضمنة بأن الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة بقولهم: بأن البعثة دامت ثلاثاً وعشرين سنة منها ستة أشهر كان الوحي فيها بالرؤيا الصالحة، وإذا اعتبرنا مدة الرؤيا وحدة واحدة، فإن مدة الوحي باعتبار الرؤيا تكون ستاً وأربعين وحدة، فتكون الرؤيا جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من مدة نزول الوحي، والله أعلم.

---

(١) انظر: الإمام بدر الدين محمود بن أحمد العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري ـ الجزء الأول ص٤٠، بدون طبعة أو تاريخ أو مكان نشر.

(٢) انظر الحديث بطوله في صحيح البخاري ـ الجزء الأول، كتاب بدء الوحي، حديث رقم ٣.

(٣) انظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري ـ الجزء الأول ص ٦٠.

أما الحالات التي كان ينزل فيها جبريل بالوحي على الرسول ﷺ، فقد وضحتها الأحاديث المروية في «الصحيحين» مع ما كان يرافقها من حالات تعرض للرسول ﷺ، فقد كان الوحي يأتي مثل صلصلة الجرس وهو أشده عليه، وأحياناً يتمثل له رجلاً، وأحياناً كدوي النحل، غير أن شرّاح الأحاديث الشريفة يقولون عن صلصلة الجرس ودوي النحل: أنهما حالتان ترافقان الملك الموكل بالتبليغ، وليستا وحياً أو من صوره، وإنما ترافقان الوحي إذا نزلت آية تهديد أو وعيد، وليس هذا الرأي مما يمكن أخذه بسهولة، فإن قول الرسول ﷺ «مثل صلصلة الجرس» أو «كدوي النحل» وصف للوحي، ومن الواضح أنها صورة من صور الوحي وطريقة من طرقه بواسطة الملك.

وقد يأتي الملك الموكل بإبلاغ النبي أو الرسول أوامر الله على صورته التي خلقه الله عليها، وقد حدث ذلك لرسولنا مرتين، مرة في الأرض وهو نازل من غار حراء، ومرة في السماء عند سدرة المنتهى، كما ثبت أن الملك قد يأتي بصور بشرية متنوعة.

وقد أشار الإمام ابن حجر العسقلاني إلى أن الحليمي ذكر أن الوحي كان يأتي رسول الله ﷺ على ستة وأربعين نوعاً، وغالبها من صفات حامل الوحي[1].

---

(١) انظر: فتح الباري بشرح صحيح البخاري ـ المجلد الأول ص ١٨ – ١٩، وفيه تفصيل نافع لمن أراد الاستزادة.

المبحث الثالث

في حكمِ إرسال الرُّسل

ينبغي أن نميز بين مفهومين يتعلقان بالرسل، حكم الإيمان بهم، وحكم إرسالهم.

أما على الأول: فيعتبر الإيمان بالأنبياء والرسل الركن الرابع من أركان الإيمان، وقد وردت نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية بذلك، أما القرآن الكريم فلقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَٰٓئِكَتِهِۦ وَكُتُبِهِۦ وَرُسُلِهِۦ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَٰلًۢا بَعِيدًا﴾ [النساء: ١٣٦]، وأما الحديث الشريف فمنه ما أورده الإمامان البخاري ومسلم في صحيحيهما عن أركان الإيمان[١].

وإذا ثبت أن الإيمان بالأنبياء ركن من أركان الإيمان بالنص، فإن الإيمان بهم فرض على كل إنسان، والكفر بهم أو ببعضهم أو الإيمان ببعض دون الآخر يخرج الإنسان من ملة الإسلام إلى ملة الكفر. فالكفر برسول واحد يعتبر كفراً بجميع الرسل. ذلك أن الرسل أصحاب رسالة واحدة، ودعاة دين واحد، وإن اختلفت الشرائع من أمة إلى أمة ومن قوم إلى قوم، ومرسلهم واحد، وجزاء الكافر بالرسل ممن ثبتت رسالتهم أو ببعضهم عذاب مهين كما قال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيُرِيدُونَ أَن يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ

---

(١) انظر: الإمام البخاري، صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي عن الإيمان والإسلام، والإمام مسلم، صحيح مسلم بشرح النووي - مجلد أول - جزء أول ص ١٥٧ - ١٦٠، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَن يَتَّخِذُواْ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا ۞ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ حَقًّاۚ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَٰفِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ۞ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦ وَلَمْ يُفَرِّقُواْ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُوْلَٰٓئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أُجُورَهُمْۗ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴾ [النساء: ١٥٠ - ١٥٢].

والإيمان بالأنبياء يعني وجوب الإيمان بهم بأعيانهم إن ثبت تعيينهم بالكتاب والسنة، والإيمان بهم بجملتهم لمن لم يثبت تعيينهم بأشخاصهم، كما لا ينبغي حصرهم في عدد معين إذ لم يرد في ذلك دليل قطعي، وحديث أبي ذر في ذلك مشكوك فيه بل مطعون في إسناده ومتنه فلا يلتفت إليه في مثل هذا الموطن.

أما على الثاني وهو حكم إرسال الرسل، فإننا نقف أمام عدة اتجاهات في هذا الصدد:

أولاً: المعتزلة

الذي عليه المعتزلة: هو القول بوجوب إرسال الرسل على الله، فقد أجمع علماؤهم على أن النبوة واجبة حيث حسنت، كما لا بد للرسول من شرع جديد أو إحياء مندرس أو فائدة لم تحصل من غيره[١].

وقد اختلف المعتزلة في علة الوجوب فقالوا: لأنها يجوز أن تعرف الناس بألطاف لا يهتدي إليها العقل[٢]، أو يحصل بها من مصالح الدين ما لولاها لم يعلم[٣]، أو لمجرد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن لم يعلم بها أكثر مما علم بالعقل[٤]، أو لزيادة في التكليف أو زيادة تنبيه وتحذير وتأكيد لما في العقول أو لشريعة متقدمة[٥]، غير أن النبوة

---

(١) انظر: القاضي عبد الجبار الهمداني، فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق د. علي سامي النشار، وعصام الدين محمد علي ص ١٩ - دار المطبوعات الجامعية - الإسكندرية ١٩٧٢.

(٢) عند جمهور المعتزلة.

(٣) عند أبي هاشم.

(٤) عند البلخي.

(٥) عند أبي علي الجبائي.

بالنسبة للنبي اصطفاء من الله واختيار، وهذا يوازي القول بأنها هبة من الله وفضل فلا تنال ببذل جهد واكتساب، يقول القاضي: «...وجملته أنه تعالى لما نصه كالواسطة بينه وبين الأمة لأداء ما حمله من الشريعة واختاره لهذا الأمر واصطفاه فلا بد من أن يجنبه ما يقدح في الأمر الذي نصبه له أو ينفر عنه»(١).

غير أن هذا الاصطفاء المشار إليه يدعي بعض المعتزلة بأنه ثواب وجزاء على عمل صالح عمله النبي فاستحق أن يجزيه الله بالنبوة، وقال بعضهم: إنها ليست بجزاء ولا ثواب(٢) وقال بعضهم: هي ابتداء(٣).

فالنبوة إذاً واجبة على الله، فلا بد أن يبعث الله سبحانه إلى الخلق من يعرفهم الشرائع والألطاف التي لا يهتدي إليها العقل وغير ذلك، ذلك «أنه قد تقرر في عقل كل عاقل وجوب دفع الضرر عن النفس، وثبت أيضاً أن ما يدعو إلى الواجب ويصرف عن القبيح فإنه واجب لا محالة وما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح لا محالة، إذا صح هذا وكنا نجوز أن يكون في الأفعال ما إذا فعلناه كنا عند ذلك أقرب إلى أداء الواجبات واجتناب المقبحات، وفيها ما إذا فعلناه كنا بالعكس من ذلك، ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك، ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك، فلا بد من أن يعرفنا الله تعالى حال هذه الأفعال كي لا يكون عائداً بالنقص على غرضه بالتكليف، وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولاً مؤيداً بعلم معجز دال على صدقه، فلا بد من أن يفعل ذلك، ولا يجوز الإخلال به، ولهذه الجملة قال مشايخنا: إن البعثة متى حسنت وجبت، على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة،

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ الجزء الخامس عشر ص ٢٧٩.

(٢) الإمام الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ـ الجزء الأول ص ٢٩٧، الطبعة الثانية ١٩٦٩.

(٣) الكتاب السابق ـ الجزء الثاني ص ١٢٧.

وأنها كالثواب في هذا الباب، فهو أيضاً مما لم ينفصل حسنه عن الوجوب»[١].

هذا النص للقاضي يكيف قضية الوجوب عندهم ويدلل عليها، ويبدو واضحاً من خلاله أن قولهم بالوجوب قد بني على قاعدة الصلاح والأصلح التي تقوم على عدد من المبادئ التي كرسها المعتزلة لبناء مذهبهم كفكرة العدالة الإلـٰهية والحكمة والتكليف واللطف[٢] وغيرها.

وتتلخص نظرية الصلاح والأصلح التي كان النظام أول القائلين بها في أنه يجب على الله فعل الأصلح لعباده في دينهم و دنياهم[٣] وقالوا: إن على الله أن يفعل أقصى ما يقدر عليه في إصلاح عباده وإلا كان بخيلاً وظالماً، كما أوجبوا عليه سبحانه ما دام قد خلق الخلق أن يكلف الناس ويكمل عقولهم ويقدرهم ويزيح عللهم في أفعالهم، وكل ما ينال العباد في الحال والمآل فهو الأصلح لهم من الله، إلا أن معتزلة البصرة لم يوجبوا على الله فعل الأصلح للناس في الدين والدنيا بل فعل الأصلح لهم في الدين، ولذا لم يوجبوا على الله خلق العالم ولا تكليف العباد، بل اعتبروه متفضلاً بإكمال العقل ابتداء دون أي تكليف[٤].

وقد شذ بعض المعتزلة عن القول بهذا المبدأ، وقالوا: إن عند الله ألطافاً لا نهاية لها، لا يؤمن الكفار لو فعلها لهم، ولكن ليس عليه أن يفعلها؛ لأن الواجب عليه إزاحة

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٤.

(٢) يراد باللطف عند المعتزلة: هو ما يختار المكلف عنده الطاعة تركاً وإتياناً، أو يقرب منهما مع تمكنه في الحالين، ويسمى الأول عندهم: لطفاً محصلاً، والثاني: لطفاً مقرباً، أو هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظ في التمكين، ولم يبلغ حد الإلجاء. انظر: كتاب الكليات لأبي البقاء الكفوي مادة (لطف)، وكتاب شرح تجريد الاعتقاد للعلامة الحلي ص ٢٠١.

(٣) اتفق جمهور المعتزلة على قضية وجوب فعل الأصلح للعباد في دينهم، ولكنهم اختلفوا في وجوب فعل الأصلح للعباد في دنياهم.

(٤) انظر: نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية ص ٤٠٢.

العلل والتمكين ولا شيء غيرها[١].

وأثبت المعتزلة وجوب النبوة بطرق عقلية عدة، ونحوا في الإثبات نفس منحى غيرهم الذين ردوا على النافين، حيث سلكوا طريقين لذلك:

الأول: هو أنهم أثبتوها ابتداء، وأنها واجبة لما فيها من صلاح للبشر في أمر دينهم ودنياهم.

الثاني: هو أنهم يردون على شبهات المنكرين لها بأسلوب الحجاج العقلي.

أما على الأول: فقد أثبتوها اعتماداً على مبادئهم في اللطف والصلاح والأصلح ولما في البعثة من ألطاف لا تتم إلا بوجود رسول، وكذا فإن صلاح المكلف لا يتم إلا بمعرفة من قبل الرسول، ولذا وجب وجوده، فصلاح العالم وإزاحة علله واجب على الله، وفي إرسال الرسل صلاح للعالم وهو واجب، فإرسال الرسل واجب من هذا الباب.

أما على الثاني: فهو رد على شبه المنكرين والنافين للنبوة عقلاً، حيث يعتمد الرد على إبطال أدلتهم المبنية على عدة قواعد عقلية تنتهي إلى استنتاجات تؤدي إلى عدم الحاجة إلى رسول، إما لكفاية العقل فيما جاء به الرسول، وإما لقبح ما جاء به الرسول عقلاً، وإما للشبهات التي تحيط بالرسول من حيث ادعاء النبوة وما يسبقها أو يرافقها من قضايا... إلخ، وسيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله.

ومن الملاحظ: أن الوجوب مقترن بالتحسين في معظم النصوص، وما دام التحسين عقلياً فقد أثبت المعتزلة الوجوب على الله بالعقل «وصارت المعتزلة وجماعة من الشيعة إلى القول بوجوب وجود النبوات عقلاً من جهة اللطف»[٢].

---

(١) نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية ص ٤٠٤.

(٢) الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق الفرد جيوم - بدون طبعة أو تاريخ ص ٤١٧.

وقد وافق الشيعة المعتزلة في القول بوجوب البعثة على الله، بناء على ما اعتقدوه في قاعدة الحسن والقبح العقليين، حيث أثبتوا بها عدداً من القواعد الكلامية، ومنها: «القول بوجوب البعثة على الله الهادي وأهل اللطف؛ ويجب على كل مكلف عقلاً أن يعلم أنه لا بد من رسول»[١].

ويشير العلامة الحلي إلى أن البعثة واجبة على الله؛ لاشتمالها على اللطف في التكاليف العقلية ويوضح سبب وجوبها بما ذهبت إليه المعتزلة، ويشير إلى أن ذلك معلوم بالضرورة لكل عاقل وهذا ما عليه جمهور الشيعة والمشهور في مذهبهم[٢].

وكالمعتزلة، فقد أثبتوا ما ذهبوا إليه من الوجوب بأدلة عقلية سواء أكانت بضرورة العقل أم بدلالته، وأثبتوا أن البعثة حسنة، وأنها متى حسنت وجبت، وفسروا الوجوب بأنه لا يعني أن أحداً يأمره سبحانه فيجب عليه الطاعة «بل معنى الوجوب في ذلك هو كمعنى الوجوب في قولك: إنه واجب الوجود، أي: اللزوم واستحالة الانفكاك»[٣].

ويذهبون إلى أن النبوة إذا كانت واجبة على الله، فإنها منهُ هبة لرسوله، فإنّ إرسال الرسل من حيث هو واجب على الله على المعنى المقصود بالوجوب، أما من حيث الرسول نفسه فهو له اختيار من الله واصطفاء، فلا تنال البعثة بالكسب والاجتهاد إلى غير ذلك من الأعمال الإنسانية «نعتقد أن النبوة وظيفة إلهية وسفارة ربانية يجعلها الله لمن يجتبيه ويختاره من عباده الصالحين وأوليائه الكاملين في إنسانيتهم.... كما نعتقد أنه تعالى لم يجعل للناس حق تعيين النبي أو ترشيحه أو انتخابه»[٤].

---

(١) القاسم بن محمد بن علي الزيدي، الأساس لعقائد الأكياس، تحقيق د. البير نصري نادر ص ١٣٥ الطبعة الأولى ١٩٨٠، دار الطليعة للطباعة والنشر- بيروت.

(٢) العلامة الحلي، شرح تجريد الاعتقاد ص ٢١٧، مطبعة العرفان ـ صيدا ١٣٥٣هـ.

(٣) الشيخ محمد رضا المظفر، عقائد الإمامية ص ٧٧.

(٤) الكتاب السابق ص ٧٣.

ثانياً: أهل السنة والجماعة (ما عدا الماتريدية)

يرون أن النبوة فضل من الله تعالى، وهِبة لمن يشاء من عباده، فلا تنال بالكسب ولا بتكلف عبادة واقتحام أشق الطاعات، كما لا تدرك بتهذيب النفوس وتنقية الأبدان من رذائل الأخلاق، ولا تكتسب بالوراثة، وليس للمجتمع تأثير في نيلها، كما أنها ليست صفة للنبي أو معنى حالاً فيه. قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِۚ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُۢ بَصِيرٞ﴾ [الحج: ٧٥]. وقال سبحانه: ﴿يُنَزِّلُ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةَ بِٱلرُّوحِ مِنۡ أَمۡرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦٓ أَنۡ أَنذِرُوٓاْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱتَّقُونِ﴾ [النمل: ٢]. ويقول الإمام الراغب: «ولا يشترط في إرسال النبي شرط من الأحوال المكتسبة من الرياضيات والمجاهدات في الخلوات، ولا استعداد ذاتي من صفاء جوهره عن الكدورات كما زعمه الفلاسفة، فإنهم زعموا أن النبي هو من صفا جوهره عن الكدورات، وبالغ في الرياضيات حتى اطلع على المغيبات، وتصرف في عالم العناصر بما يخالف العادات»[١].

وقد أجمع علماء الأشاعرة على أن النبوة قبل وقوعها تقع في حيز الإمكان وأنها غير واجبة على الله «وكان يقول ـ الإمام الأشعري ـ أن إرسال الرسل إلى الخلق غير واجب على الله عز وجل في العقول، وكان له أن يرسل الرسل وله أن لا يرسل، ولا يكون بترك الإرسال سفيهاً، وإن علم أنه إذا أرسل الرسل آمن قوم عنده أو ازدادوا تمسكاً بالكفر لما بينا من أصله في اللطف وأنه كان يقول غير واجب على الله تعالى فعل ذلك، وأن له أن يفعل اللطف الذي يؤمن عنده الكافر به وله أن لا يفعله فإن فعله كان منه تفضلاً وإن تركه لم يكن منه جوراً»[٢].

---

(١) سفينة الراغب ودفينة المطالب ص ٥٧٨، المطبعة الخديوية ـ بولاق ١٢٨٢هـ.

(٢) مجرد مقالات الأشعري ص ١٧٤.

وقد تواترت أقوال علماء الأشاعرة تؤكد هذا المذهب وتؤيده كقول الباقلاني: «ويجب أن يعلم أنه يجوز لله تعالى إرسال الرسل وبعث الأنبياء خلافاً لما تدعيه البراهمة، والدليل عليه أيضاً: أنه مالك الملك يفعل ما يشاء مع ما سبق من أنه ليس في إرسال الرسل استحالة ولا خروج عن حقائق العقول، فدلَّ على جواز ذلك»[١] وكقول الآمدي: «ليست النبوة هي معنى يعود إلى ذاتي من ذاتيات النبي ولا إلى عرض من أعراضه استحقها بكسبه وعمله، ولا إلى العلم بربه فإن ذلك مما يثبت قبل النبوة، ولا إلى علمه بنبوته، إذ العلم بالشيء غير الشيء». ولكن الله يمن على من يشاء من عباده «فليست إلا موهبة من الله تعالى، ونعمة منه على عبده، وهو قوله لمن اصطفاه واجتباه: إنك رسولي ونبيي»[٢] ثم يشير بعد ذلك إلى أن مذهب أهل الحق: أن النبوّة ليست واجبة أن تكون ولا ممتنعة أن تكون، بل ذلك بالنسبة إلى ذاتها سيّان وكذا إلى مرجحها[٣]. ويخصص الشهرستاني الأشعرية وجماعة من أهل السنة بالقول بجواز وجود النبوات عقلاً، ووقوعها في الوجود عياناً، وأنه تنتفي استحالتها بتحقق وجودها[٤].

وقد بنى الأشاعرة رأيهم هذا على أصلهم في أن الله فاعل مختار، وما دام الأمر كذلك فإن أفعاله سبحانه تصدر بإرادته واختياره، وإرسال الرسل فعل من أفعاله، فهي إذاً صادرة عنه بإرادته، وكل ما كان كذلك يكون قبل وقوعه جائز الوقوع.

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن جماعة من المتكلمين فرقوا بين البعثة قبل وقوعها وبعد الوقوع، فهي قبل الوقوع جائزة بمعنى أنها واقعة في حيز الإمكان، وأما بعد

---

(١) القاضي الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر ص٩٢-٩٣، الطبعة الأولى ١٩٨٦ عالم الكتب ـ بيروت.

(٢) سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ص ٣١٧، لجنة إحياء التراث العربي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة ١٩٧١.

(٣) الكتاب السابق ص ٣١٨.

(٤) الشهرستاني، نهاية الأقدام في علم الكلام ص ٤١٧.

الوقوع فهي واجبة، وقد أشار إلى ذلك الشهرستاني، ولكن الوجوب المقصود هنا، ليس بمعنى الإيجاب على الله. فقد قال في النص السابق «بجواز وجود النبوات عقلاً، ووقوعها في الوجود عياناً» وذلك يعني أنها إن وقعت وجبت، فوقوعها هو المقصود بالوجوب وقد أشار ابن حزم صراحة إلى وجوبها بعد الوقوع فقال: «وأما نحن فنقول: أن مجيء الرسل قبل أن يبعثهم الله تعالى واقع في باب الإمكان، وأما بعد أن يبعثهم الله عز وجل ففي حد الوجوب»[1].

وقد ناقش القائلون بجواز البعثة هذه القضية، فاستدلوا لرأيهم بعدّة أدلة بالإضافة إلى ما أثبتوه في أصولهم من أن الله فاعل مختار، وبنوا أدلتهم على أسس منهجية ذات شقين:

الأول: هو ما اعتمدوه من ردود على القائلين بوجوب البعثة على الله أو استحالتها ابتداء.

والثاني: إثبات جواز البعثة دون التعرض إلى مناقشة القائلين بالوجوب أو بالاستحالة.

أما على الوجه الأول، فقد توسَّعَ علماء الكلام في سردِ شبهات المنكرين للنبوة ـ وهم البراهمة ـ وناقشوها جملة جملة، ودليلاً دليلاً، وقد اعتمد المنكرون على قضية تحسين العقول وتقبيحها في إنكار النبوة، وجملة أدلتهم تقوم على هذه القاعدة. وناقشهم المتكلمون نقاشاً مستفيضاً بإبطال أدلتهم وإثبات النبوة. وسيأتي بحث هذا مفصلاً في الباب الثاني إن شاء الله.

---

(١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ الجزء الأول ص ٦٩، الطبعة الثانية ١٩٧٥، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

أما القائلون بوجوبها وهم في طرف معاكس للمنكرين، فقد اعتمدوا أيضاً على مبادئ عقلية من صميم مذاهبهم أدت بهم إلى القول بالوجوب وهم الفلاسفة والمعتزلة والشيعة والماتريدية والكرامية.

ولم يكن لهؤلاء من أدلة سوى ما قلت أنهم اعتمدوا عليه من أصول مذاهبهم، فأوجبها الفلاسفة لكونها سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلـٰهية، وأوجبها المعتزلة وبعض الشيعة لكونها لطفاً وصلاحاً للعباد، وأوجبها الماتريدية؛ لأنها من مقتضيات حكمة الباري عز وجل بناء على ما اعتقدوه في التحسين والتقبيح العقليين.

وقد ردَّ القائلون بالجواز على هؤلاء بإبطال أصول مذاهبهم، كأن يناقشوا مثلاً مبدأ الصلاح والأصلح المعتزلي، وكذا التحسين والتقبيح العقليين، أو مبدأ الوجوب الفلسفي... إلخ، فنجد الشهرستاني مثلاً يفرد قسماً من كتابه «نهاية الأقدام» في إبطال الغرض والعلة في أفعال الله سبحانه، وإبطال القول بالصلاح والأصلح واللطف[١] وفي هذا رد على الفلاسفة والمعتزلة بالذات، وكذا المكلاتي في كتابه «لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول»، وغيرهما من علماء الكلام.

وقد أشار إلى هذا صراحة الشيخ الآمدي حيث قال بعد أن عرض رأي الفلاسفة والمعتزلة في الموضوع: «واعلم أن مبنى هذا الكلام إنما هو على فاسد أصول الخصوم في الحسن والقبح، ورعاية الصلاح والأصلح ووجوبه، وقد سبق إبطاله بما فيه مقنع وكفاية»[٢].

وأما على الوجه الثاني، فإننا نجد علماء الكلام قد استخدموا أدلة متنوعة في إثبات الجواز، وقد اعتمدت هذه الأدلة في أغلبها على مقدمات بدهية كثيرة ومتنوعة وكلها

---

(١) انظر الكتاب المشار إليه ص ٣٩٧ وما بعدها.

(٢) غاية المرام في علم الكلام ص ٣٢٠.

اعتمدت العقول في إثباتها إما ببداهتها أو بدلالتها. غير أن بعض المحدثين يمنعون أن يكون القائلون بالجواز ـ وبالذات الأشاعرة ـ قد استعملوا العقل في تبرير بعثة الرسل، فيقول الأستاذ حسني زينة: «وأما الأشاعرة فقد علمنا إنكارهم لقدرة العقل على معرفة الحسن والقبح بغير السمع، وقولهم بالوجوب للأمر والنهي الإلهيين وموقف الأشاعرة كما هو واضح يبطل أي دور للعقل في تبرير بعثة الرسل»[١] ودليلهم الوحيد على جواز الإرسال كما يصفه القاضي هو أن لله تعالى أن يرسل من يشاء لأن الملك ملكه والأمر أمره فيدبر بما يشاء[٢].

والواقع أن هذا الاتهام لجمهور علماء الأشاعرة غير صحيح ولا دقيق، فإن كتبهم مليئة بالمناقشات العقلية، والقضايا المعقدة التي دخلوا بسببها في صراعات فكرية مع التيارات المخالفة.

وقد أشرت إلى أن الأشاعرة ردوا على القائلين بالوجوب بنفس أسلوبهم أي بإبطال الوجوب بالحجج العقلية البسيطة أو المعقدة على السواء، كما أن البراهمة المنكرين للنبوة ابتداء استدلوا على ما ذهبوا إليه بالعقل، ورد عليهم الأشاعرة في إبطال رأيهم بأسلوبهم، وهكذا شأنهم في جميع قضايا العقيدة، سواء فيما أرادوا إثباته منها، أو ما أرادوا الدفاع عنها أمام التيارات المخالفة.

وكذلك فإن الرد على أصل من أصول مذهب المخالف، كافٍ في الرد على أي فكرة تنبني على هذا الأصل، فإن الرد على مبدأ التحسين والتقبيح العقليين ـ مثلاً ـ يكفي لأن يكون رداً على أي قضية قامت على هذا الأصل، وهكذا.

---

(١) حسني زينة، العقل عند المعتزلة ص ١٢٨ طبعة أولى ١٩٧٨، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ الجزء الخامس عشر ص ٩٧.

إلا أن الأشاعرة وهم يبنون مذهبهم كان واضحاً لديهم أن العقل ليس له الأولوية في مذهبهم، وهذا ما ادعوه ولم يخجلوا من إذاعته، وليس يعني ذلك إهمال العقل أو سيطرة النص، بل عقل في سياج الشرع، ونص مؤيد بالعقل، وربما كان هذا من أهم عوامل استمرار المذهب واندحار التيارات المخالفة أمامه.

وليس الأشاعرة وحدهم القائلون بجواز إرسال الرسل، فإن رأي السلف لا يختلف أبداً عما ذهب إليه الأشاعرة، فإن من مذهبهم أن النبوة جائزة عقلاً «ويجوز أن يرسل الله رسلاً إلى خلقه العقلاء، وهو قادر على الدلالة التي تدل على صدق الصادق، والتفرقة بينه وبين الكاذب»[١]، وكما أنها جائزة فهي هبة وفضل من الله، فلا تنال بالكسب والاجتهاد، ولا آياتها كذلك[٢].

وقد أشرت في صدر هذا المبحث إلى أن النبوة لا تتم بمجاهدة نفس أو عقل، ولا تكتسب بكثرة طاعة أو عبادة كما لا تصدر عن تعليم أو ذكاء، أو تكتسب بوجاهة أو قوة أو ثراء أو وراثة، بل هي تفضل منه سبحانه، إذ لو كان الأمر بالذكاء والعقل والفطنة لغلب على من يمتاز بهذه الصفات مصطلح عبقري أو فيلسوف، ولو كانت النبوة تكتسب بالمجاهدة وبذل الوسع في الطاعة لسمي من يمتاز بهذا راهباً أو ناسكاً لا نبياً، ولو اكتسبت بوجاهة أو قوة أو ثراء أو وراثة لأطلق على من تحققت فيه هذه الصفات مصطلحات اجتماعية ارتضاها الناس ألقاباً على بعضهم دون أن يكون مصطلح النبي من ضمنها.

كما أن قولنا بهذا يؤدي إلى سلب النبوة أو الرسالة قداستها، لأن من يتوافر فيه ذكاء متوقد، وجوهر صافٍ عن الكدورات، وبالغ في مجاهداته فقد يصبح نبياً في زعم

---

(١) انظر: القاضي أبو يعلى محمد بن أحمد الفراء، المعتمد في أصول الدين، تحقيق د. وديع زيدان ص ١٥٣، نشر دار المشرق ـ بيروت.

(٢) انظر: ابن تيمية، النبوات ص ٤٢٢.

القائلين بأن النبوة تنال عن هذه الطريقة، أو أن هذه الصفات شروط في حصول النبوة. وبالتالي تنزع عن النبوة ومدعيها أنها من عند الله، فيدعيها من يدعيها، ويكثر المتنبئون، وتكثر الديانات ولا يكون الإسلام خاتمها ولا يكون محمد ﷺ خاتم الأنبياء.

وقد يكون بعد ذلك للطاعنين في نبوة النبي اتهامه بالسحر أو الكهانة أو الجنون أو الشعر لأنه يكون حينئذ متساوياً في بعض الأحيان مع هؤلاء من حيث تغلب قوى النفس على قوى البدن لأن هذه هي ما يجتمع عليه السحرة والكهان والمرضى والمصروعون والشعراء والأنبياء.

وقد أجمع القائلون بضرورة النبوّة سواء المجيزون لها أم الموجبون على أن النبوة هبة وفضل إلهي، واصطفاء من الله لأحد عباده: «وكان يقول ـ الإمام الأشعري ـ أن الرسالة غير متعلقة بكسب للرسول، ولا هي مختصة بسبب ترجع إليه، بل هي ابتداء فضل وكرامة من الله عز وجل يخص بها من يشاء من خلقه»[1]، ويشير شارح متن «طوالع الأنوار» إلى أن هذا مذهب جمهور الأشاعرة جميعاً[2].

ثالثاً: المدرسة الكلامية

المدرسة الكلامية الثالثة التي قالت بالوجوب هي مدرسة الماتريدية، يقول الماتريدي: «ثم الأصل في ذلك ـ مما يوجب ضرورة العقل الحاجة إلى الرسل ـ وجوه: أحدها، وجود التنازع الظاهر بين الخلق على ادعاء كل منهم أحق بالحق وأولى بالإصابة، واتفاق أن ليس فيهم من يفزع إليهم ليحكم بينهم، ويريهم بما به يتآلف قلوبهم، وتجتمع كلمتهم، ومعلوم أن التنازع هو أصل كل فساد، ومقدمة كل فناء، وذلك كله قبيح في

---

(١) انظر: مجرد مقالات الأشعري ص ١٧٥.

(٢) شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوي ص ١٩٨، طبعة أولى ١٣٢٣هـ، المطبعة الخيرية ـ عمر حسين الخشاب.

العقول، فقد انتهت عاقبة العقول إلى من يعينها ويردها إلى ما جعلت هي له من الصلاح والمعرفة، ومعلوم أن لا أحد أعلم بذلك ممن خلقها وأنشأها، وفي ذلك لزوم القول برسول نعلم أنه من عنده جاء وبالله التوفيق»[١].

ويشرح الإمام التفتازاني هذا الوجوب، بأن قضية الحكمة تقتضيه لما فيه من الحكم والمصالح، فليس بإيجاب الله على نفسه ولا بإيجاب أحد عليه[٢].

كما يوضح مصلح الدين مصطفى الكستلي الفرق بين رأي الماتريدية ورأي المعتزلة حيث يقول معقباً على التفتازاني: «قوله بمعنى أن قضية الحكمة تقتضيه أي: تستوجبه ولا تتم بدونه، ولكن لما كان رعاية وجه الحكمة في أفعاله تعالى أمراً تفصيلياً وشيئاً عادياً لا واجباً عقلياً لم يجب عليه تعالى موجبه ومقتضاه»[٣].

وقد أثبت الماتريدية هذا الوجوب بالعقل إن ابتداء وإن رداً على منكري النبوة، شأنهم في ذلك شأن غيرهم من متكلمي المعتزلة والأشاعرة.

وقد بنوا أدلتهم العقلية على ما اعتقدوه في الوجوب من الحكمة التي يكون تركها سفهاً، وهو محال على الله، وكذا على ما اعتقدوه في عدم قدرة العقول على إعطاء أحكام تامة شاملة للإنسان، إذ إن قصورها عن ذلك بين «.... فهذا مع ما يعلم أن الأشغال وازدحامها على العقول يلبسها، فكذلك الهموم وأنواع ما جبل عليه البشر، وكذلك أنواع الألم وأسباب لا تحصى مما يشغل العقول ويمنعها من الإحاطة بالحق في كل لطيف وجليل، وكذلك غلبة الشهوات وكثرة الأماني واللذات، فلذلك لا بد من رسول ليبينهم ويدلهم ـ عند الاشتباه ـ على الحق ولا قوة إلا بالله»[٤]، ويقول الشيخ الصابوني

---

(١) الإمام الماتريدي، كتاب التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف، ص ١٨٢، الطبعة الثانية، دار المشرق ـ بيروت.

(٢) انظر: شرح العقائد النسفية ص ١٦٤.

(٣) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

(٤) انظر: كتاب التوحيد ص ١٨٢.

ـ من الماتريدية ـ «... وبيان ذلك أن الله تعالى خلق الجنة والنار، وأعدّ فيهما الثواب لأوليائه والعقاب لأعدائه وليس في العقل إمكان الوقوف على ذلك، وكذلك خلق الأجسام الضارة والنافعة في الدنيا، ولم يودع الله في الحس والعقل الوقوف على التفرقة بين الضار والنافع والشهد والسم والغذاء والدواء، والعقل لا يطيق التجربة فيها من احتمال الهلاك، فاقتضت الحكمة من الله تعالى أن يرسل رسولاً يخبر عباده بما أعد في العقبى وبما أودع في الدنيا ويأمرهم بما فيه صلاحهم ويزجرهم عما فيه هلاكهم...»[١].

وقد أثبت الإمام البزدوي وجوب النبوة ابتداء بأن بعث الرسل في الشاهد غير مذموم، بل هو ممدوح، فيكون بعث الرسل من الله تعالى إلى خلقه ممدوحاً لا مذموماً، بالإضافة إلى أن الخلق بحاجة إلى معرفة خالقهم، ولا يستطيعون معرفة ذلك بأي طريقة، فلا بد من رسول يبين هذه الطريقة...إلخ[٢].

رابعاً: الكرامية

يوجبون على الله إرسال الرسل إلى الخلق استناداً إلى مبدأ اللطف والأصلح. «فصل: ولا يجب على الله تعالى أن يرسل رسولاً إلى الخلق خلافاً للمعتزلة والكرامية في قولهم: إنه متى علم أن ذلك لطف للمكلفين وجب عليه تعالى إرسال الرسل إليهم، وهذه المسألة مبينة على أن الباري عز وجل لا يجب عليه أن يفعل بالخلق ما هو الأصلح لهم في باب الدين والدنيا وعندهم يجب ذلك»[٣].

* * *

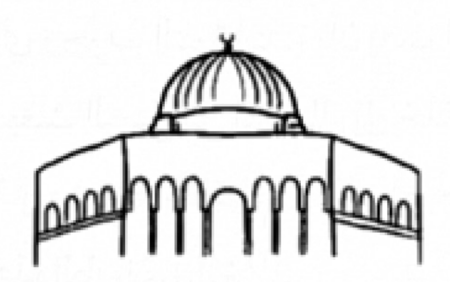
(١) الإمام نور الدين الصابوني، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، تحقيق د. فتح الله خليف، ص ٨٥، دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٩.

(٢) الإمام البزدوي، أصول الدين ص ٩١ - ٩٢.

(٣) المعتمد في أصول الدين ص ١٥٤.



لا غالب إلا الله



اللهم نجّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيّك
محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها

الفصل الثاني

في مفهومِ النبوّة عندَ الفلاسفة

وفيه مباحث:

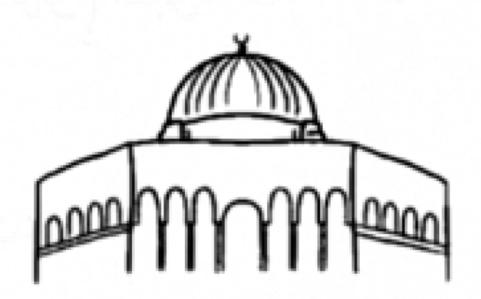
المبحث الأول: في تعريف النبوّة والرِّسالة والفرق بين النبيِّ والرَّسول.

المبحث الثاني: في الوحي وطُرُقِه.

المبحث الثالث: في حكمِ إرسال الرُّسل.

لَا غَالِبَ إِلَّا اللَّه





اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيِّك
محمـــد ﷺ وارحمها وفـــرّج كربتَها

المبحث الأول

في تعريف النبوّة والرِّسالة والفرقِ بينَ النبيِّ والرَّسول

ألمحنا في حديثنا عن مفهومنا للفلاسفة إلى أنهم يختلفون عن المتكلمين في الفكر والمنهج، والمرتكزات الأساسية التي بنى كل فريق منهم مذهبه عليها.

وإذا عدنا إلى الفكر الفلسفي في هذا الباب، فإننا لا نجد أبحاثاً جزئية للنبوة كما هي عند المتكلمين، بل بحثت في هذا الفكر بحثاً إجمالياً، إلا أنه يمكن للباحث أن يستنبط بعض الأفكار المهمة من مؤلفاتهم توحي بمفهوم جزئي أو كلي لفكرة ما عن النبوة أو متعلقاتها.

وعند البحث عن تعريف اصطلاحي مباشر للنبي أو للنبوة في الفكر الفلسفي عموماً ـ فإننا لا نجد ذلك فيه بوضوح، إلا عند ابن رشد كما سيتضح فيما بعد، وذلك لأن هذا الفكر الفلسفي محكوم في صياغته لمفهوم النبوة بمفاهيم الفلسفة الأساسية التي اعتمدها الفلاسفة في بناء مذاهبهم بشكل عام، فنرى الكندي يميِّزُ بين ثلاثة مصادر للمعرفة، الحس والعقل والقلب، أما الحس والعقل فواضحان وهما عنصرا المصدر البشري، وأما القلب فإشارته إليه «تظهر من خلال اعترافه بالحقائق الإيمانية التي وإن كان يثبتها بالحجج والبراهين العقلية إلا أنه يحرص في الوقت نفسه على أن يوردها من آن لآخر بأسلوب إيماني قائم على القلب كمصدر، وذلك جنباً إلى جنب مع الأساليب العقلية البرهانية تنبيهاً للعقول إلى مصدر الإيمانِ»[1].

---

(١) د. فوقية حسين محمود، مقالات في أصالة المفكر المسلم، ص ٥٨، الطبعة الأولى ١٩٧٦، دار الفكر العربي ـ القاهرة.

ومن الواضح أيضاً: أن القلب عند الكندي هو مصدر الحقائق التي يعجز الحسّ والعقل عنها، إذ إن من البين جداً أن للعقل والحسّ حدوداً لا يقدران على اجتيازها.

وإذا كان القلب مصدر العلم الإلهي، فإن ذلك يعني أن الوحي والإلهام هما السبيل إلى ذلك القلب.

وعلى الرغم من محاولتي استقصاء ما كتب عن مفهوم النبوة عند الكندي، فإنني لم أجد تعريفاً للنبي أو للرسول عنده سواء بلسانه أو بأقلام مؤرخي فلسفته، بل يرى بعض المؤرخين: أن وضع النبي ودوره في المجتمع لم يناقش من قبل الكندي في أيٍّ من كتاباته، كما لا يمكن معرفة محتويات رسالة له في إثبات النبوة لضياعها[1].

ولكن ما دام الميل إلى اعتبار الكندي صاحب فكر اعتزالي، فإننا نذهب إلى أنه لا يفرق في المفهوم بين النبي والرسول بدون أي دليل على ذلك، سوى التوجه المشار إليه، وانطلاقاً من المفهوم العام لفلسفة الكندي في النبوة، وأنه لم يقدّم لها مفهوماً جديداً وأصيلاً غير الاتجاه الديني الذي وضعه الإسلام وأقرَّته العقائد السماوية، بالإضافة إلى ما يشير إليه باستمرار أن علم الرسل هو ما جاء عن طريق الوحي والإلهام، فالرسول إذاً من أوحي إليه بعلم، وهذا العلم لا يُنال باجتهاد، ولا بطلب تكلف ويختص بالأنبياء فقط.

وأما الفارابي فيشير إلى أن النبي هو الذي يحصل بين قوته المتخيلة وبين العقل الفعال اتصال، وهذا الاتصال لا يأتي مباشرة، بل بعد عدة عمليات عقلية تصل في نهايتها إلى الاتصال المشار إليه، يقول الفارابي موضحاً ذلك: «... وأول الرتبة التي بها الإنسان إنسان هو أن تحصل الهيئة الطبيعية القابلة المعدّة لأن يصير عقلاً بالفعل، وهذه هي المشتركة للجميع، فبينها وبين العقل الفعال رتبتان: أن يحصل العقل المنفعل

---

(١) انظر: د. حسام محيي الدين الألوسي، فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه، ص ٤١٦، الطبعة الأولى ١٩٨٥، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت.

بالفعل، وأن يحصل العقل المستفاد، وبين هذا الإنسان الذي بلغ هذا المبلغ من أول رتبة الإنسانية وبين العقل الفعال رتبتان، وإذا جعل العقل المنفعل الكامل والهيئة الطبيعية كشيء واحد على مثال ما يكون المؤتلف من المادة والصورة شيئاً واحداً، وإذا أخذ هذا الإنسان صورة إنسانية هو العقل المنفعل الحاصل بالفعل - كان بينه وبين العقل الفعال رتبة واحدة فقط، وإذا جعلت الهيئة الطبيعية مادة العقل المنفعل الذي صار عقلاً بالفعل، والمنفعل مادة المستفاد، والمستفاد مادة العقل الفعال وأخذت جملة ذلك كشيء واحد - كان هذا الإنسان هو الإنسان الذي حلّ فيه العقل الفعال، وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة وهما النظرية والعملية ثم في قوته المتخيلة - كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه، فيكون الله عز وجل يوحي إليه بتوسط العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة، فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيماً فيلسوفاً ومتعقلاً على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً بما سيكون، ومخبراً بما هو الآن من الجزئيات بوجود يعقل فيه الإلهي»[1].

ويشير ابن سينا إلى مثل هذا المفهوم للنبي، ولكن بطريقةٍ تعطينا بوضوح الأسس التي بنى عليها فلاسفة الإشراق عموماً فكرتهم عن النبوة، يقول ابن سينا: «فيمكن أن يكون شخص من الناس مؤيد النفس بشدّة الصفاء وشدة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً أعني قبولاً لإلهام العقل الفعال في كل شيء، فترتسم فيه الصور التي في العقل الفعال من كل شيء، إما دفعة وإما قريباً من دفعة ارتساماً لا تقليدياً، بل بترتيب يشتمل على الحدود الوسطى، فإن التقليديات في الأمور التي إنما تعرف بأسبابها ليست بيقينية عقلية، وهذا ضرب من النبوة، بل أعلى قوى النبوة، الأولى أن تسمى هذه القوة: قوة قدسية، وهي أعلى مراتب القوى الإنسانية»[2].

---

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٥ - ٨٦، الطبعة الثانية ١٩٤٨، مطبعة حجازي - القاهرة.

(٢) ابن سينا، كتاب النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلـٰهية ص ٢٠٦، الطبعة الأولى ١٩٨٥ =

وأيضاً نجد هذا التصور للنبي والنبوة عند إخوان الصفاء إلا أنهم يتوسعون في إعطاء مفهوم جلي للنبي، وأنه ليس الذي ورد في الكتب السماوية والقرآن الكريم فقط، بل يمكن للفلاسفة أن يكونوا أنبياء. فإن المزايا والصفات التي أعطيت للأنبياء عند إخوان الصفا يمكن أن يشاركهم فيها أناس آخرون[١] حيث تشير «رسائلهم» على ما سيأتي إلى أن الأنبياء وإن كانوا بشراً فهم أحياء ناطقون مميزون علماء مشاكلون للملائكة بنفوسهم الزكية، ويعرفون الله حق معرفته.

وعلى هذه المفاهيم التي حصرت النبي بنوع من التدرج العقلي للاتصال بالعقل الفعال ـ الذي هو من عالم الغيب يمكن أن يكون اللوح المحفوظ أو جبريل الملك[٢] ـ يمكن تعريف النبوة: بأنها عبارة عن قوة يمكن بها إدراك المعلومات من غير واسطة من تعليم وتعلم، وهو ما عبروا عنه بالعقل القدسي[٣].

ومن الواضح في فكر فلاسفة الإشراق أنهم يشيرون إلى النبي والنبوة، ويستعملونها بنفس معنى الرسول والرسالة عند المتكلمين «... فواجب إذاً أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به عنهم فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها، فهذا الإنسان إذا وجد، وجب أن يسن للناس في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى

= منشورات دار الآفاق الجديدة ـ بيروت. وتجد نفس النص في كتاب الشفاء، الطبيعيات ٦ ـ النفس، تحقيق د. جورج قنواتي وسعد زايد ص ٢٢.

(١) انظر: حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ الجزء الثاني ص ٣٩٤.

(٢) سيف الدين الآمدي، المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق د. حسن محمود الشافعي ص ١٢١، القاهرة ١٩٨٣.

(٣) للعقل الفعال عند إخوان الصفاء مرتبة أعلى من مرتبة الملائكة فهم يقولون: «ثم اعلم أن أصحاب الناموس هم المعلمون والمؤدبون والأستاذون للبشر كلهم، ومعلمو أصحاب النواميس هم الملائكة ومعلم الملائكة هو النفس الكلية، ومعلمها العقل الفعال، والله تعالى معلم الكل». انظر: رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ـ الجزء الرابع ص ١٨، المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر ١٩٢٨.

وإذنه ووحيه وإنزاله الروح القدس عليه... إلخ»[١].

ولا نجد في كتب هؤلاء أي تفريق بين النبي والرسول لا من حيث اللغة، ولا من حيث الاصطلاح، فالنبي يأخذ دور الرسول في التبليغ كما في النص السابق، فإذا كان النبي إنساناً وجب عليه أن يسن للناس أموراً بأمر الله ووحيه، فهو نفس الرسول الذي «هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسماة وحياً»[٢] لأن التبليغ من الوحي هو التشريع المستمد من الوحي ولا فرق.

وقد عرَّف ابن سينا الرسول بأنه: «هو المبلغ ما استفاد من الإفاضة المسمّاة وحياً على عبارة استصوبت ليحصل بآرائه صلاح العالم الحسي بالسياسة، والعالم العقلي بالعلم»، وعرّف الرسالة بأنها هي: «إذا ما قيل من الإفاضة المسماة وحياً على أي عبارة استصوبت لصلاح عالمي البقاء والفساد علماً وسياسة»[٣].

بينما يشير إخوان الصفاء إلى النبوة على أنها أعلى درجة وأرفع مرتبة ينتهي إليها حال البشر مما يلي رتبة الملائكة[٤].

وقد ذهب الدكتور محمد عبد الرحمن مرحبا من نصوص الفارابي إلى أن النبي عند الفارابي هو «إنسان منح مخيلة عظيمة يمكنه بها الوقوف على الإلهامات السماوية في مختلف الظروف والأوقات أي سواء في اليقظة أو المنام، فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة»[٥].

---

(١) النجاة ص ٣٣٩.

(٢) ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ص ١٢٤، الطبعة الأولى ١٩٠٨، مطبعة هندية بالموسكي ـ القاهرة.

(٣) الكتاب السابق ص ١٢٤.

(٤) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ـ الجزء الرابع ص ١٧٨.

(٥) د. محمد عبد الرحمن مرحبا، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ص ٤٥٠، الطبعة الأولى ١٩٧٠، منشورات عويدات ـ بيروت.

وإذا كان هذا هو مفهوم النبي في فلسفة الفيض، وهو مفهوم فلسفي محض، يفسر النبوة تفسيراً سيكلوجياً، فالنبي يمتاز أكثر ما يمتاز بمخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال سواء أثناء اليقظة أو النوم، فإن النبوة هنا عبارة عن عملية تجريدية تستخلص من اتصال العقل المستفاد ـ وهو أعلى مراحل التطور العقلي ووظيفته تجريد الحقائق من ملابساتها المادية ـ بالعقل الفعال الذي هو الواسطة بين الله سبحانه وتعالى وبين الإنسان صاحب العقل المستفاد المرهف الذي وصل إلى هذه المرحلة بعد طول تأمل وفكر وبعد مجاهدة نفس شاقة... إلخ وتدرج في مراحل متعددة كما سيأتي.

وإذا كانت السمة الغالبة على أصحاب هذه المدرسة تقديم مفهوم النبوة والنبي على أسس فلسفية انمحت منها الأفكار الكلامية، وبدت فيها ملامح العلاقة بين النبي والفيلسوف أو الحكيم، فإن الدكتور جعفر آل ياسين يشير إلى أن الفارابي ميَّز بين النبي والرسول فقال: «وفي كتاب الملّة للفارابي يرد النص التالي: «إن الفرق بين الرسول والنبي: أن الرسول الشارع، والنبي الحافظ شريعة غيره، والرسول يعم البشر والملك»[١] وقد يؤكد هذا القول تقسيم الفارابي نفسه للإنسان الذي يوحى إليه بتوسط العقل الفعال إلى العقل المنفعل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى المخيلة، فهو بهذه الكيفية حكيم فيلسوف، وبما يفيض إلى المتخيلة يكون نبياً منذراً وهو أكمل مراتب الإنسانية وهو الإمام الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلاً»[٢].

والذي أميل إليه في هذا الباب: هو أن الفلاسفة لم يفرِّقوا في المفهوم بين النبي والرسول، فقد يرد نص فيه كلمة نبي ونص آخر فيه كلمة رسول، وكلتا الكلمتين لا تغادران معنى واحداً، فمثلاً على ذلك يقول إخوان الصفا: «... وقد رغب الله تعالى

---

(١) د. جعفر آل ياسين، فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي ص ١٤١، هامش طبعة أولى ١٩٨٠، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

(٢) الكتاب السابق ص١٤١.

خلقه من الجن والإنس في نعيم الجنان وجعل الوعد للمؤمنين ورهبهم أيضاً من عذاب النيران، وجعل الوعيد أيضاً للكافرين والأشرار وجعل ميعادهم يوم يلقونه إما في الدنيا قبل المات وإما في الآخرة بعد المات والفراق، وبعث إليهم الرسل والشهداء والأنبياء الصادقين وأنزل معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وذكر فيه الوعد والوعيد وضمن وأقسم وحلف كما قال الله تعالى: ﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ﴾ [البقرة: ٢١٣][١]، ويقولون في مكان آخر «... فإن الله تعالى ما بعث الحكماء والرسل والأنبياء إلا لإصلاح الأمور الفاسدة النابتة مع الطبائع الرديئة والعادة الجارية»[٢].

وقد وضَّح ابن سينا أن وظيفة النبي هي: سنّ السنن للناس بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه، وإنزال الروح القدس عليه، وهذه هي عين وظيفة الرسول، إذ إن النبي في مفهوم المفرقين من المتكلمين ليس مكلفاً بالتبليغ، وبالتالي لا يرسل إلى الناس، ولا يسن لهم السنن والشرائع، ولكنه هنا يسن لهم السنن والشرائع بأمر الله وإرساله، بل واجب إرساله كما سيأتي، وهذه هي وظيفة الرسل عليهم الصلاة والسلام.

بيد أن المساواة بين النبوة والرسالة لا يقام عليها دليل في فلسفة الإشراقيين، وربما يكون السبب في ذلك: أن هؤلاء الفلاسفة بنوا فلسفة دون التعرض للدلالة عليها أو مناقشة منكريها أو معارضيها، وهذا واضح في جميع فلسفتهم، فضلاً عن أن النبوة عندهم مقيدة بشروط وأسس مَن هُيئت له صار نبياً وإن ادعوا أن الفلسفة اصطفاء من الله واختيار.

أما أول هذه الأسس فهو: القوة المتخيلة، فإنها إن قويت ولم تستغرقها الحواس اطلعت على اللوح المحفوظ، وانطبعت فيها صور الكائنات في المستقبل.

---

(١) رسائل إخوان الصفاء ـ الجزء الرابع ص ٦٠.

(٢) الكتاب السابق ص ٦٨، وكذلك انظر ص ١٣٠ ففيها نص واضح.

وأما ثاني هذه الأسس فهو: القوة العقلية وقوة الحدس، وهو سرعة الانتقال من معلوم إلى معلوم[١]، وأما القوة النفسية العملية فهي الأساس الثالث، وهذه لها التأثير على قوى الطبيعة وقوى الجسم، فلا يبعد أن تصل القوة النفسية إلى حد تجعلها مسيطرة على القوى الطبيعية الخارجة عن الجسد.

وقد كيف بعض علماء الكلام النبي عند الفلاسفة بأنه: «من كان مختصاً بخواص ثلاث؛ الأولى: أن يكون مطلعاً على الغيب؛ لصفاء جوهر نفسه وشدة اتصاله بالمبادئ العالية من غير سابقة كسب وتعليم وتعلّم، الثانية: كونه بحيث يطيعه الهيولى العنصرية القابلة للصور المفارقة إلى بدل، الثالثة: أن يشاهد الملائكة على صور متخيلة، ويسمع كلام الله بالوحي»[٢].

وأياً ما كان الأمر، فإن فلاسفة الإشراق لم يوضحوا في كتبهم الفرق بين النبوة والرسالة، أو بين النبي والرسول، كما أن تعريفهم للنبوة أو الرسالة أتى من خلال تدرُّج العقل البشري في مراحل متطورة إلى مرتبة الاتصال بالعقل الفعال.

أما ابن رشد ـ وهو صاحب مدرسة تختلف في تصورها للنبي عن فلسفة الإشراق ـ فيشير إلى أن النبي هو الذي يضع الشرائع للناس بوحي من الله سبحانه فيقول: «... إن كل من وجد منه هذا الفعل الذي هو وضع الشرائع بوحي من الله تعالى فهو نبي، وهذا الأصل أيضاً غير مشكوك فيه في الفِطَر الإنسانية، فإنه كما أنّ من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأن من وُجِدَ منه الإبراء فهو طبيب، كذلك أيضاً من المعلوم بنفسه أن فعل الأنبياء عليهم السلام هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وُجِدَ منه هذا الفعل فهو نبي»[٣] فالنبوة إذاً هي وضع الشرائع بوحي من الله، والنبي هو الذي

---

(١) الإمام المكلاتي، لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول ص ٢٣٠.

(٢) شرح مطالع الأنظار ص ١٩٩، وانظر شرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص ١٩، والمواقف ص ٣٣٧.

(٣) ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د. محمود قاسم، ص ٢١٦، الطبعة الثالثة ١٩٦٩، مكتبة الأنجلو ـ القاهرة.

يضع هذه الشرائع بوحي من الله.

وهذا التعريف الذي وضعه ابن رشد للنبيّ والنبوّة هو عينه الذي وضعه للرسل والأنبياء فيقول في ذلك: «إن الصنف الذين يسمون رسلاً وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه، وإن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع بوحي من الله...»[١].

إذاً مفهوم الرسل والأنبياء عند ابن رشد واحد. وقد تكرر ذلك في نصوص عدّة كقوله أيضاً: «وبالجملة، متى وضحَ أن الرسل موجودون، وأن الأفعال الخارقة لا توجد إلا منهم، كان المعجز دليلاً على تصديق النبي، أعني المعجز الرباني الذي لا يناسب الصفة التي بها سمي النبي نبياً»[٢] فإنه جمع في هذا النص بين كلمتي النبي والرسول، وقصر ظهور خوارق العادات عليهما، ومعلوم أن المعجزة تكون لتصديق صاحب الدعوى ولإقناع الناس بهذه الدعوى، والدعوى هنا للرسل والأنبياء، وليست للرسل فقط، لأن الأنبياء لا تظهر المعجزة على أيديهم عند من يقول بالفرق، فلا فرق إذاً عند ابن رشد بين النبوة و الرسالة.

ونجد ثمّة تلازماً في فلسفة ابن رشد ونظرته إلى النبي بين النبي والحكيم، فإن النبي يُفترض أن يكون حكيماً، ويدرك الأمور بما يفيض عليه العقل الفعّال، فكل نبي حكيم وليس العكس[٣].

والحكمة في نظر الفيلسوف: هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان[٤] وكما عند فلاسفة الإشراق، فلن نجد عند ابن رشد أدلة لإثبات معتقده، بل مجرد عرض للمعتقد.

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢١٧.

(٢) الكتاب السابق ص ٢٢٣.

(٣) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت ـ القسم الثاني، تحقيق د. سليمان دنيا، ص ٨٦٦، الطبعة الثانية، دار المعارف ـ مصر.

(٤) الكتاب السابق ص ٦٢٥.

المبحث الثاني
في الوحي وطُرُقِهِ

أشرنا في بداية هذا البحث إلى أن مناهج البحث عند المتكلمين تختلف عنها عند الفلاسفة، ويعود سبب الاختلاف إلى الأسس التي تحكم فكر هؤلاء وأولئك، وإذا اختلفت مناهج البحث فإن من الواضح أن نتائج هذه البحوث ستختلف بنفس مقدار اختلاف المناهج والمفاهيم، ولذا فإن طرق إثبات النبوة وما ترتكز عليه من مقدمات ستأتي متسقة مع المبادئ التي تحكم هذه المناهج.

وكما فعلنا في المبحث الأول، فإننا سنبحث في مفهوم الوحي هنا عند ثلاث مدارس: مدرسة الكنديّ، ومدرسة الإشراق، ومدرسة ابن رشد.

والكنديُّ كما أشرنا سابقاً ـ معتزلي الفكر[1]، فهو إذاً ينظر للوحي نظرة كلامية معتزلية ـ والمعتزلة في هذه النظرة لا يخالفون أهل السنة والجماعة، بل اتفقوا معهم في هذا المجال، غير أننا لو بحثنا عن مفهوم محدد للوحي عند الكندي، فلن نجد، مع أن

---

(١) يجدر الإشارة إلى أن بعض المحققين لا يرون في الكندي أنه معتزلي الفكر، فيشير الأستاذ موسى الموسوي إلى أن اتجاهات الكندي وتآليفه في العدل والتوحيد والأصلح... إلخ، وقربه من الخلفاء ذوي الاتجاه المعتزلي لا تدعو إلى أنه كان معتزلياً؛ لأن مثل هذه التآليف قد تناولها متكلمون غير معتزلة، وقربه من الخلفاء ربما يكون لشرف نسبه وفضله في العلم والحكمة... إلخ. انظر: فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه للدكتور حسام محيي الدين الألوسي ص ٣٥٩، ولكننا نميل إلى الاتجاه القائل بأن فلسفة الكندي الدينية هي فلسفة مبنية على الفكر المعتزلي، ولذا نبني كل مفاهيم الكندي في النبوة على هذا الاعتبار.

نصوصاً كثيرة ترد له فيها لفظ الوحي والإلهام، لا سيما فيما يتعلق بالعلم الإلهي أو بالمعرفة الإلـٰهية التي تختص بالأنبياء فقط، وتأتي إليهم عن طريق الوحي والإلهام.

هذا العلم الذي يصفه الكنديّ بأنه علم يفيض الله به على رسله بلا زمان ولا جهد، ولا تستطيع عقولنا تحصيله لأنه فوق قدرتها وعليها أن تخضع له وتنقاد.

صحيحٌ أنّ الكنديَّ وصف هذا العلم بأنه يفيض على الرسل، والفيض مفهوم فلسفي، ولكن لا أعتقد أنه أراد به فيض الإشراق، ذلك أن فيض الإشراق يأتي ببذل الجهد، والقرينة الصارفة هنا الفيض عن كونه الفيض الفلسفي هي قوله بلا زمان ولا جهد، وكذلك فإن النصوص الأخرى له تؤكد أن الوحي ليس فيضاً إشراقياً، وإنما هو بمعنى آخر.

وقد قصَر الكنديُّ هذا الفيض على الرسل فقط، بينما الفيض الإشراقي لا يقتصر على الرسل، بل يتعداهم إلى غيرهم ممن تحققت فيهم شرائط الوصول إلى العقل الفعال الذي يفيض على العقل المستفاد (البشري) من علم الغيب.

كما أنّ الكنديَّ حين قسَّم المعرفة من حيث طرقها، أشار إلى طريق المخيلة وهي التي بنى عليها الفلاسفة الوصول إلى العقل الفعال، وأشار إلى طريق آخر خاص بالأنبياء هو طريق الوحي الإلهي، فلا مجال إذاً للقول بأن الوحي هو فيض العقل الفعال على العقل المستفاد كما هو في فلسفة الإشراق.

وإذا تبين لنا أنّ الكنديَّ يؤمن بالرسل والرسالات، وأن النبوة لم تكن ثمرة بحث أو نظر، وما كانت حصيلة اجتهاد بشري، بل بلا طلب ولا تكلّف لكن مع إرادته جلَّ وتعالى بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده، وتسديده وإلهامه ورسالاته، فإن هذا ينقلنا إلى القول مباشرة بأن مصدر النبوة: الله سبحانه، وإنما يتمُّ هذا عن طريق الوحي بصوره المعهودة، حيث أن الوحي والإلهام من الله بدون تدرج من النبي لتلقي العلم

الغيبي وبدون مراحل «... فلعلم الفلسفة التي هي صناعة الصناعات وحكمة الحكم» مرتبة: أول ثم ثان، ثم ثالث، وكذلك مرتقية إلى أقصى علمها الذي هو علم الربوبية، فليس لأحد أن يتناول علماً له أول يخرج إليه، لم يعلم ذلك الأول، كما يظن كثير من الناس أن لكل أحد أن يتناول أي علم شاء متى شاء وقبل كل علم، وهذا شيء قد عَدِمهُ البشر للأسباب التي حددنا لطبائعهم، إلا من اختصه الله عز وجل برسالاته، فإنه يلهمه ذلك إلهاماً وينيره في نفسه بلا أوائل»[١].

وقد أشار الدكتور إبراهيم هلال إلى أن الكنديَّ وإن أقرَّ بمراتب العقول في مراحل تطوُّر النفس في تحصيل المعرفة الإنسانية، وجعل العقل الفعال أو الذي بالفعل أبداً ـ كما يسميه ـ جزءاً منفصلاً عن النفس متابعاً في ذلك الإسكندر الإفروديسي، إلا أنه لم يؤثر عنه أنه قال بنظرية الاتصال التي اتبعها الفلاسفة من بعده[٢].

بل إن نصوص الكنديّ نفسه، تقصرُ العلمَ الإلهي الحاصل عن طريق الوحي على الأنبياء والرسل فقط فلا يشرك معهم به غيرهم: «... فإن هذا العلم خاصة للرسل صلوات الله عليهم دون البشر، إذ لا سبيل لغير الرسل من البشر إلى العلم الخطير»[٣].

وعلى الرغم من أنّ الكنديَّ يشير إلى الوحي كثيراً والعلم الإلهي الآتي من خلاله إلا أننا لا نعرف عن ماهية هذا الوحي شيئاً، ولا عن كيفياته، إلا من خلال المفهوم العام المأخوذ عن نظرة الكندي للنبوة المستمد من الفكر الكلامي بعامة، والمعتزلي بخاصة وهو بهذا يخالف الفكر الإشراقي في نظرته إلى الوحي.

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الثاني ـ تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، ص ٩٣، نشر دار الفكر العربي ـ القاهرة ١٩٥٠.

(٢) انظر: د. إبراهيم هلال، نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة ـ الجزء الأول ص ٣٧٠، دار النهضة العربية ـ القاهرة، ١٩٧٧.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية ـ الجزء الأول ص ٣٧٣.

ويبدو أن مفهوم الوحي عند فلاسفة الإشراق كان أكثر وضوحاً مما كان عند الكندي سواء عند الفارابي أو ابن سينا أو إخوان الصفاء، أما فلاسفة الإشراق الذين قلنا عنهم: إنهم كذلك بالتبع وليس بالأصالة كابن باجة وابن طفيل، فلم يتوضح عندهم مفهوم الوحي ولم يُثَر في فلسفتهم أصلاً، إلا أن نصوص دارسي فلسفتهم تشير إلى أنهم لم يخرجوا عن حدود فلسفة الإشراق، كقول الدكتور إبراهيم هلال: إن مظاهر تطور المعرفة الإشراقية الموجودة عند الفارابي وابن سينا توجد أيضاً عند ابن طفيل من حيث أنها طريق إلى النبوة والمعرفة[1] وكإشارة الأستاذ عمر رضا كحالة إلى أن ابن باجة قد ذهب مذهب الفارابي في فلسفته جميعها بقوله: «... ويكاد ابن باجة يتبع الفارابي اتباعاً تاماً، وقلما وضع كتباً يبين فيها مذهبه»[2] وكإشارة الدكتور عمر فروخ إلى أن رأي ابن مَسكوَيْه في النبوة قريب من رأي الفارابي وإخوان الصفاء، إلا أنه يشير إلى أن ابن مسكوَيْه أقرب من هؤلاء إلى الإيمان الديني[3].

وبالرغم من أن ابن طفيل وابن باجة وغيرهما قد ذهبا مذهب الإشراق في بيان كيفية النبوة واتصال العقل البشري في أعلى مستوياته بالعقل الفعّال، إلا أنّ نظرات المؤلفين لهؤلاء تتراوح بين مُغالٍ في انتماء هؤلاء إلى هذه المدرسة، وبين مُقلل من هذا الانتماء إلى حد أن الدكتور إبراهيم هلال يؤكد أن ابن طفيل يختلف عن فيلسوفي الإشراق في أنه لم ينزل بمستوى النبوة إلى مستوى السحر والكهانة والمرض والجنون مثل ما فعلا[4]... إلخ.

---

(١) نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة ـ الجزء الأول ص ١٢٥.

(٢) الفلسفة الإسلامية وملحقاتها ص ٣١.

(٣) د. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ص ٣٢٧، دار العلم للملايين ـ بيروت ١٩٧٢.

(٤) نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة ـ الجزء الأول ص ١٢٦.

وإذا عدنا إلى مفهوم الوحي عند فلاسفة الإشراق، فسيتضح لنا أنه إنما يتلقى عن الملأ الأعلى عن طريق الرياضة النفسية والمجاهدة لكبح جماح النفس والجسد، مما جعل النبوة بعمومها تخضع لمقاييس بشرية وأسس عقلية، وتدرج في مراحل العقل ابتداء من المخيلة وانتهاء بالاتصال بالعقل الفعّال الذي هو مصدر الوحي والمعرفة، بل مصدر جميع الغيبيات التي تظهر على يد مجموعة من البشر لا تقتصر على الأنبياء فقط.

وقد توضح لنا فيما سبق: أن النبوة عند فلاسفة الإشراق هي تدرج في العقول إلى حدِّ الاتصال بالعقل الفعّال، سواء أكان هذا الاتصال عن طريق المخيلة أم عن طريق الحدس.

والعقل الفعّال عند هؤلاء هو الملك أو جبريل عليه السلام، وجبريل أداة الوحي عند أهل السنة، ومفهومه يختلف عندهم عن العقل الفعّال عند الفلاسفة، إذ إن العقل الفعّال هو أداة الوحي عند هؤلاء، ومدار الوحي عندهم هو اتصال العقل المستفاد بالعقل الفعّال، أو فيض منه على العقل المستفاد، فهو مصدر الوحي و الإلهام، وهو أحد العقول المتصرفة في الكون، والتي فاضت جميعها من العقل الأول حسب التسلسل المعروف عند الفلاسفة.

وقد توافق فلاسفة الإشراق على أن الوحي عندهم ليس شيئاً سوى فيض العقل الفعّال على العقل المنفعل أو المخيلة بتوسط العقل المستفاد: «... فيكون الله عز وجل يوحي إليه بتوسط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعّال، يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيلة»[١].

أو هو إلقاء خفي من الأمر العقلي بإذن الله تعالى في النفوسِ البشرية المستعدة لقبول هذا الإلقاء في حال اليقظة، ويسمى هذا الإلقاء في هذه الحالة: الوحي، وفي حال

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٦.

النوم يسمى: النفث في الروع[١]، وقد عرَّف إخوان الصفاء الوحي بأنه: «إنباء عن أمور غائبة عن الحواس يقدح في نفس الإنسان من غير قصد منه ولا تكلف»[٢].

والأمر الذي يجمع هذه المفاهيم في مفهوم واحد هو أن الوحي اتصال النفس البشرية بعقول الأفلاك اتصالاً معنوياً يمكنها من الاطلاع في يقظة أو منام على ما يتضمنه من الصور الحادثة التي ترتسم في النفس البشرية.

ولا بدَّ أن نقرر هنا أن الوحي الذي هو اتصال عقلي أعني اتصالاً بين العقل الفعّال من جهة عليا والعقل البشري من جهة إنسانية، إنما هو اتصال معنوي وليس حسياً، على الرغم من وجود بعض الإشارات الموحية بأن الاتصال حسي، بل لقد وصل الأمر عند بعض الكتّاب إلى وصف الوحي بأنه: ضرب من التخيّل القوي، أو هو مجرد خيالات نفسية وإشراق ذاتي[٣].

وقد بيَّن ابن سينا كيفية الوحي بأن النبي «بما له من قوة قدسية يستطيع أن يتصل بالملك، ولأن الملك عقل مجرد، والعقل لا يستطيع أن يدرك الأشياء إلا مجردة عن الزمان ـ أي من حيث هي معقولة ـ فإن الوحي في هذه الحالة يكون عبارة عن إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان، وذلك بوساطة الملك، فتأتي قوة التخيل في النبي فتتلقى هذا الغيب المنزل عن الحق، وتتصوره بصورة الحروف والأشكال المختلفة، كما تتصور الملك أيضاً بصورة إنسانية، وذلك كله إنما يكون ـ كما قدمنا ـ بعد أن تصل النفس إلى درجة شديدة من الصفاء تجعلها أهلاً لتلقي الفيض من الله، والاتصال بالعقل الفعّال، فيمكنها أن تنتقش بصورة الملك والحروف المختلفة، وحينئذ تسمع كلاماً منظوماً وترى شخصاً بشرياً»[٤].

---

(١) انظر: ابن سينا بين الدين و الفلسفة هامش ص ١٣٣.

(٢) رسائل إخوان الصفاء ـ الجزء الرابع ص ١٤٤.

(٣) انظر: نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة ـ الجزء الأول ص ١٨٩.

(٤) ابن سينا بين الدين والفلسفة هامش ص ١٣٦.

وليس ثمّة ما يمنع هذا الاتصال عند الفلاسفة على ما مرَّ شرحه، فإن الأنبياء بما لديهم من مخيلات قوية ونفوس صافية يستطيعون الاتصال بالعقل الفعّال: «وإنما قبلت الأنبياء الوحي من الملائكة بصفاء جوهر نفوسها ومجانسة أرواحها لأرواحهم لا بقياسات منطقية ولا برياضات حكمية»[١] فإن كان الاتصال أثناء النوم فتلك الرؤيا الصادقة، وإن كان أثناء اليقظة فذلك هو الوحي.

وقد فصَّلَ الفارابي القول في الوحي ورؤية الملك في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة»، وذهب في تفسير الوحي تفسيراً مادياً محضاً استند فيه إلى عمل المخيلة وعلاقتها بالعقل الفعّال، وترقي الإنسان في مراحل الكمال لهذه المخيلة.

وليس الفارابي وحده الذي رأى في الوحي هذا الرأي، بل إن طبيعة الفكر الإشراقي نفسه تؤدي حتماً إلى هذا المذهب في التفسير، علماً بأن الاتصال اتصال معنوي كما أشرت سابقاً وليس حسياً، ونقطة الضعف هنا هي كيف يتم الاتصال بين العالم البشري وبين العالم الغيبي ما دام الترقي إلى عالم الغيب يتخذ الطابع الحسي، والاتصال يكون اتصالاً معنوياً!؟

وتشير فلسفة الفيض إلى كيفيات الوحي وهي هنا تخلو من لقاء ملك بالنبي، فيشير إخوان الصفاء إلى ذلك بقولهم: «... أما قبول النفس الوحي فعلى ثلاثة أوجه: منها ما يكون في المنام عند ترك النفس استعمال الحواس، ومنها ما يكون في اليقظة عند سكون الجوارح وهدوء الحواس، وهما نوعان: إما استماع صوت من غير رؤية شخص بإشارات دائماً، وإما استماع كلام من غير رؤية شخص»[٢]، ويستشهدون على هذه الكيفيات بالآية القرآنية: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا ﴾ [الشورى: ٥١].

---

(١) فصوص الحكم نقلًا عن كتاب الإنسان في فكر إخوان الصفا، ص ٢٥٨، للدكتور عبد اللطيف محمد العبد ـ مكتبة الأنجلو المصرية.

(٢) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ـ الجزء الأول ص ١٤٤، والجزء الرابع ص ١٧٠.

وتجد هذه الكيفيات عند الفارابي وابن سينا[١] أيضاً دون أن يشار إطلاقاً إلى اتصال النبي بالملك اتصالاً حسياً.

وقد أشار الدكتور محيي الدين الصافي إلى أن الوحي والإلهام لا يمكن إنكارهما ما دامت التجربة والبرهان يُقرّان بوقوعه وقبوله عقلاً فقال: «أما من ناحية التجربة فإننا جرّبنا وسمعنا أن أناساً كثيرين كشفوا عن أشياء مغيبة أثناء نومهم، وصدق الواقع ما رأوه في نومهم، وأما البرهان فالعقل يقرُّ بوجود الحوادث الماضية والحاضرة والمستقبلة للعالم الأرضي في العقل الفعّال؛ لأنه عقل بالفعل يتصرف في شؤون العالم الأرضي، فإذا استطاعت مخيلة بعض الناس أن تطلّع على المغيبات أثناء النوم، وقد عرفنا ذلك بالتجربة والسماع ولا يستطيع أحد إنكاره أبداً، فما المانع إذا قويت المخيلة جداً بحيث لا تشغلها المحسوسات عن الصعود إلى العالم العلوي، والتفكير في العقول أن تتصل بالعقل الفعّال في أثناء اليقظة، أو في حال المنام، وتدرك المغيبات من الحوادث الجزئية؟

الواقع أنه ليس هناك ما يمنع من وقوع مثل هذا الاتصال، وهذه هي حال الأنبياء الذين اختصوا بمخيلة قوية، فيتصلون بالعقل الفعّال أثناء النوم، فيكون كشفهم رؤيا صادقة، أو أثناء اليقظة فيكون كشفهم وحياً»[٢].

وإذا اتفق فلاسفة الإشراق على أن الوحي اتصال بين النفوس الناطقة وبين العقل الفعّال، فقد تفرَّدَ إخوان الصفاء بالقول بأن الأنبياء إنما يتلقون الوحي من فلك عطارد لما له من أهمية كبيرة عندهم، فهو منبع المعارف والعلوم جميعها[٣] «دائرة عطارد

---

(١) انظر: القول في الوحي ورؤية الملك في آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٤ وما بعدها.
وكتاب أحوال النفس لابن سينا، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني ص ١١٤، الطبعة الأولى ١٩٥٢، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة.

(٢) انظر: قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند مفكري الإسلام ص ٩٧ - ٩٨.

(٣) انظر: الإنسان في فكر إخوان الصفاء ص ٢٥٧.

تنبث منها قوى روحانيات تسري في جميع جسم العالم وأجزائه، وبها تكون المعارف والعلوم والخواطر والإلهام والرؤيا والوحي والنبوة»[١].

وإذا كان ملخص القول في فلسفة هؤلاء في النبوة أنه يفسح المجال لأشخاص ذوي قدرات وميزات فائقة أن يصلوا إلى مرتبة النبوة أو الفلاسفة، فإن من بَدَهيِّ القول أن الوصول إلى مرتبة الوحي ليست قاصرة على الأنبياء فقط ما دام هؤلاء الفلاسفة يشيرون إلى أن وسيلة الاتصال بالعقل الفعّال هي نفس طريق تدرُّج النبي للوصول إليه والاتصال به، ومن هنا فإننا لا نفاجأ إذا قرأنا لابن سينا نصوصاً تشير إلى أنه يجعل لغير الأنبياء حظوظاً في الاتصال بالغيب «وإذا بلغكَ أنّ عارفاً حدَّثَ عن غيب فأصاب متقدماً ببشرى أو نذير، فصدِّق، ولا يتعسَّرنّ عليك الإيمان به، فإن لذلك في مذاهب الطبيعة أسباباً معلومة»[٢].

وليس ذلك فحسب، بل إنه كما يقول الدكتور محمود قاسم يريد أن يشرك مع الأنبياء المتصوفة أو الحكماء المتألهين[٣]، وذلك من خلال قوله: «فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطاً مستقراً كان إلهاماً أو وحياً صراحاً أو حلماً لا يحتاج إلى تأويل أو تعبير»[٤].

كما أنه بعد تفسيره المادي لفكرة الوحي، يشير إلى أن الاطلاع على الغيب يكون تارة ضرباً من ظن قوي، وتارة شبيهاً بخطاب من جنيّ أو هتاف من غائب، وتارة يكون

---

(١) رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ـ الجزء الرابع ص ٢٦٥.

(٢) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات ـ القسم الرابع، تحقيق د. سليمان دنيا الطبعة الثانية، دار المعارف ـ مصر.

(٣) انظر: د. محمود قاسم، دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٢٠١، الطبعة الخامسة ١٩٧٣، دار المعارف ـ القاهرة.

(٤) انظر: الإشارات والتنبيهات ـ القسم الرابع ص ١٤٤.

مع ترائي شيء للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة الغيب مشاهدة[١]، وهذا يعني: أنّ الكهان والمرضى ومن بهم مس قد يشاهدون صوراً غيبية تتراءى لهم، وهذا انحطاط بفكرة الوحي وهبوط بها إلى مستوى مُتدن، فضلاً عن نزع صفة القدسية المستمدة من الاصطفاء الإلهي للنبي عنها.

ومن البيِّن جداً الخلاف الكبير في مفهوم الوحي بين المتكلمين وبين هؤلاء الفلاسفة، بحيث لا يمكن أن نشير إلى أن مفهوم الوحي عند الفلاسفة بالطريقة التي عرضوه فيها هو مفهوم إسلامي بالمعنى الصحيح، وإنما هو مفهوم منبثق عن أصل من أصولهم القائم على نظرية الفيض.

هذا المفهوم جعل من الوحي مرتبة من المراتب التي يمكن لأي إنسان ذي صفات وقدرات متميزة أن يصلها، وهي في الوقت نفسه فيض من العقول المفارقة تجعل كل ما يراه الواصل إلى مرتبة عليا في مراتب العقول ضرباً من الخيال تصوغه المخيلة بصور وأشكال وحروف مختلفة، فيتصور الإنسان ـ النبي وغيره ـ في نفسه الصافية النقية صورة الملقى إليها كما تتصوره في المرآة الصقيلة صورة الناظر إليها. «فالوحي على هذا القول شيء يتولد في نفس النبي، أو صورة تشرق في نفسه وقت شدة الصفاء، وبعد أن تصل نفسه إلى نهاية الصقل دون أن يكون هناك اتجاه أو تنزل من جهة ملك الوحي على الإنسان على ما هو معروف في الوحي، وأنه هو الذي يقصد الأنبياء ويتنزل عليهم، لا أنهم هم الذين يقصدونه ويطلبونه ﴿وَمَا نَتَنَزَّلُ إِلَّا بِأَمْرِ رَبِّكَ﴾ [مريم: ٦٤] فالوحي على هذا لا يعدو أن يكون مجرد خيالات نفسية وإشراقاً ذاتياً كما قال الفارابي، وقد تبدو له هذه الحقائق على هيئة صور خيالية وتلك هي المرتبة القصوى، أي مرتبة الأنبياء، ودونها مراتب عديدة متفاوتة»[٢].

---

(١) الإشارات والتنبيهات ـ القسم الرابع ص ١٤٨.

(٢) نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة ـ الجزء الأول ص ١٨٩.

أما ابن رشد فقد تعرَّضَ للوحي في كتبه باعتباره دليلاً على النبوّة[١] وجعل العلم الموحى به على درجة من العلم العقلي لقصور العقل عن إدراكه «... إن كل ما قصرت عن إدراكه العقول الإنسانية فواجب أن نرجع فيه إلى الشرع حق، وذلك أن العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل، أعني أن كل ما عجز عنه العقل أفاده الله تعالى للإنسان من قبل الوحي»[٢].

والذي يبدو أن مفهوم الوحي كان واضحاً عند ابن رشد بحيث استشهد على قوله بوجود صنف من الناس يضعون الشرائع للناس بوحي من الله وبدون تعلم، بقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ كَمَآ أَوۡحَيۡنَآ إِلَىٰ نُوحٖ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعۡدِهِۦ﴾ [النساء آية ١٦٣]، وهذا يعني أنه لم يأت بمفهوم للوحي مخالف لما عليه الفكر الإسلامي الكلامي، وأن هذا الوحي قد يكون على لسان النبي: «... ولما وجدت هذه كلها في الكتاب العزيز على أتم ما يمكن، علم أن ذلك بوحي من عند الله، وأنه كلام ألقاه على لسان نبيه»[٣] وقد يكون إلهاماً «... والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبياً التي هي الوحي، ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس أن من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه»[٤].

ويعرف ابن رشد الوحي: بأنه حصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم على طبيعة الموجود، «والوقوف على الغيب ليس هو شيئاً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة، وحصول العلم لنا فيما ليس عندنا دليل يتقدم عليها هو الذي يسمى للناس رؤيا وللأنبياء وحياً»[٥].

---

(١) انظر: مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢٢٣.

(٢) انظر: تهافت التهافت ـ القسم الأول ص ٤١٥.

(٣) مناهج الأدلة ص ٢٢٠.

(٤) الكتاب السابق ص ٢٢٣.

(٥) تهافت التهافت ـ القسم الثاني ص ٧٩٨.

وإذا آمن ابن رشد بأن العلم الإلهي هو متمم لعلم العقل، وأن الحكيم الذي يعيش في عالم المعقولات لا يستطيع أن يعبر عما تتضمنه الحقائق الدينية من جزئيات وتفاصيل، فإن الوحي يقوم بهذا العمل، فهو إذاً متمم للعقل من الناحية العملية لا من الناحية النظرية، إلا أن طريق الوحي بما فيه من أوصاف ورموز تلائم عقلية الشعب وتحثه على العمل الصالح، بينما طريق أهل العلم والبرهان هي طريق النظر العقلي.

أما الدلالة على الوحي وعلامته: فهي أن معرفة وضع الشرائع لا تنال إلا بعد المعرفة بالله، وبالسعادة أو الشقاء الإنساني، وبالأمور التي يتوصل بها إلى السعادة أو التي تعوقها وتورث الشقاء الأخروي، وهذا يستلزم معرفة النفس وجوهرها، وهل تحكم بسعادة أو شقاء أخرويين، ومقدار هذا الشقاء أو تلك السعادة... إلخ، وهذه كلها محددة في الشرائع، ولا يتبين ذلك كلّه أو جلّه إلا بوحي، أو يكون تبيينه بالوحي أفضل، وكذلك فإن واضع الشرائع يحتاج إلى معرفة ما يكون به الجمهور سعيداً، وأي الطرق ينبغي أن يسلكوا، وهذا كله لا يستفاد بتعلم وصناعة ولا حكمة، بل لا بد من شيء آخر هو الوحي[(١)].

وإذا كان الوحي هو ما يختص به النبي وحده، فإن الوقوف على الغيب قد يشترك فيه النبي وغيره، إذ إن ابن رشد يعتبر الإخبار بالغيب مرتبة من العلم بقوانين الطبيعة، فإذا كان الإخبار عن أحداث ماضية فهو ربط بين الأسباب ومسبباتها، وإذا كان إخباراً عن أحداث مقبلة، فهو اطلاع على صورة هذه الطبيعة، وحصول العلم بالأشياء الممكنة على الترتيب المعقول، وهذا يعني أن كل من بلغ من العلم هذه المرتبة، فإنه يمكنه الإخبار بالماضي وبالآتي من الأحداث[(٢)]، «فالعلم بقدوم زيد مثلاً إن وقع للنبي من قبل إعلام الله له، فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئاً أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة

---

(١) انظر: مناهج الأدلة ص ٢١٩.

(٢) انظر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ص ٦٦٩.

للعلم الأزلي، فإن العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة، وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود، والتي هو بها متعلق، فجهلنا نحن بالممكنات إنما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود أو عدمه...، والوقوف على الغيب ليس هو شيئاً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة»[١].

فالأنبياء يدركون الحقائق الغيبية بفضل من الله، ودون مقدمات أو تعلّم، بينما قد يصل إليها الآخرون، أو إلى بعض منها بعد دراسات طويلة وربما أزمان طويلة أيضاً، وبشيء كبير من المعاناة النفسية والجسدية، فتبدو هذه المعرفة الحاصلة كما لو كانت إلهاماً يخص الله به العلماء عندما يرشدهم إلى الأدلة البرهانية[٢].

ويقرُّ ابن رشد بأن علم الوحي إنما جاء رحمة لجميع الناس الذين يدركون أو الذين عجزت عقولهم عن الإدراك لسبب من الأسباب، وذلك أن هناك علوماً لا تدرك إلا بالوحي، ويكون دور العقل فيها هو التفسير أو التأويل بما يتناسب مع فئات الناس المختلفة، بل إنه يعرف النبوة: بأنها وضع الشرائع بوحي من الله، وأن النبي هو من وجد منه هذا الفعل.

وكما أن العقل مفسر ومؤول للوحي، فإن العقل متمم للوحي فيما لا يستقل الوحي فيه بنفسه، إذ إن العلم الشرعي المبني على الوحي لا يستقل بنفسه في فلسفته، بل لا بد من تدخل العقل ومخالطته «وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها...»[٣]، ومخالطة العقل تعني: «أن يكون للعقل مدخل في وجه إلزامها أو في إدراك الجهة التي استوجبت اعتبارها قواعد شرعية»[٤].

---

(١) تهافت التهافت ـ القسم الثاني ص ٧٩٧.

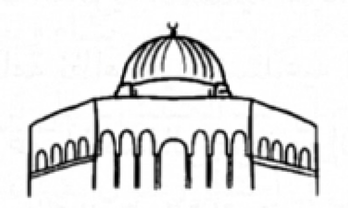
(٢) انظر: د. محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٨١، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤.

(٣) تهافت التهافت ـ القسم الثاني ص ٨٦٩.

(٤) د. محمد شريف أحمد، فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، ص ١٨٧، منشورات وزارة الثقافة العراقية ١٩٨٠.

على أن ذلك لا يعني إهمال أهمية الوحي، بل إننا نراه مقدماً وفي الشرعيات على الخصوص على العقل، فإن أي شريعة تفرد العقل بوضعها فهي ناقصة «... ومن سلم أنه يمكن أن يكون هاهنا شريعة بالعقل فقط، فإنه يلزم ضرورة أن يكون أنقص من الشرائع التي استنبطت بالعقل والوحي»[1].

* * *



اللهم نَجِّ المستضعفين من المؤمنين في كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيِّك محمد ﷺ وارحمها وفرِّج كربتها

(١) تهافت التهافت ـ القسم الثاني ص ٨٦٩.



المبحث الثالث

في حكمِ إرسال الرُّسل

تبيَّنَ فيما مضى أن الفلاسفة أقرّوا بنوع من النبوّة وكيَّفوها بطرقهم الخاصة. وقد اعتبرها بعضهم أعلى درجة وأرفع رتبة ينتهي إليها حال البشر، وبعضهم اعتبرها وظيفة إلـٰهية وسفارة بين الله وبين خلقه.

والذي يجمع التيارات الفكرية الفلسفية المختلفة في نظرتها إلى النبوة هو: أنها جميعاً تعتبرها ضرورية لإقامة نظام حياة تستدعيه العناية الإلـٰهية، وهذا يعني أن النبوة عند الفلاسفة واجبة، غير أن هذا الوجوب، وإن التقى مع مفهوم الوجوب عند المعتزلة والماتريدية والشيعة والكرامية، إلا أنه يختلف من حيث القاعدة الفكرية التي انبنى عليها عند المتكلمين، فبينما بنى المعتزلة الوجوب على قاعدة الصلاح والأصلح واللطف، والماتريدية على ما تقتضيه الحكمة، والكرامية استناداً إلى قاعدة الصلاح والأصلح واللطف، فقد بناها الفلاسفة بناءً على ما تقتضيه العناية الإلـٰهية.

ولسنا في مقام تحليل هذه القضية من حيث تنوُّع أسس الوجوب هذه، إلا أنني أعتقد أن الغاية من جميع هذه الأسس واحدة، فسواء قلنا بالصلاح أو اللطف أو اقتضاء الحكمة أو اقتضاء العناية فإنها جميعها تلتقي في مفهوم واحد هو مصلحة الإنسان والغاية من وجوده، وإرادة الأصلح له.

أما الكندي فبما كوَّنا عنه من أفكار استندت إلى تقارير المؤرخين والباحثين، فإننا نرى أنه يقول بوجوب النبوّة على ما ذهب إليه المعتزلة.

وبالبحث في كتبه عما يؤيد هذه الفكرة أو ينقضها، فإننا لم نجد سوى ما يذهب إليه من أن النبوّة لا تنال بالاكتساب والمجاهدة، بل مع إرادته سبحانه، حيث يصف الكندي العلم الإلهي الذي يختص به الأنبياء بقوله: «... كعلم الرسل صلوات الله عليهم الذي خصها الله جل وتعالى علواً كبيراً، أنه بلا طلب ولا تكلف ولا بحث، ولا بحيلة الرياضيات والمنطق، ولا بزمان، بل مع إرادته جل وتعالى، بتطهير أنفسهم وإنارتها للحق بتأييده وتسديده وإلهامه ورسالاته، فإن هذا العلم خاصة للرسل صلوات الله عليهم دون البشر، وأحد خوالجهم العجيبة»[1].

لا حيلة للنبي إذاً أن يكون نبياً من ذاته، مهما بذل من جهد وتكلف ومشقة، سواء أكان هذا الجهد نفسياً أو بدنياً أو عقلياً، بل بتأييد الله وتسديده وإلهامه.

وما دام الأمر بيد الله، يصطفي بعلمه من يشاء ويوحي إلى من يشاء، فإن ذلك يعني أن الوجوب في إرسال الرسل عند الكندي ـ على فرض أنه معتزلي التفكير ـ هو وجوب في الإرسال ابتداءً وليس في اختيار رسول بعينه، فلم يقل أحد من المعتزلة أو غيرهم بأن إرسال رسول بعينه واجب على الله، بل هو باصطفاء واختيار من الله لا بكسب ومجاهدة من النبي، وهو بهذا فضل ومنة من الله للنبي.

وإذا عدنا إلى مفهوم الوجوب عند الفلاسفة، فذلك يعني أن النظام الأكمل والمصلحة الشاملة الكاملة التي تستدعيها العناية الإلـٰهية لا تتم إلا بوجود النبي المبلغ لقوانين العدل فيكون وجوده واجباً، لأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقد صرح ابن سينا بهذا الوجوب فقال: «فواجب إذاً أن يوجد نبي وواجب أن يكون إنساناً»[2].

---

(١) رسائل الكندي الفلسفية ص ٣٧٣.

(٢) النجاة ص ٣٣٩.

ويخلص ابن سينا إلى هذه النتيجة وهذا الوجوب بعد بيان سببه، وأنه يتلخص في أن إرسال الرسل واجب؛ لأن النظام الأكمل الذي تقتضيه العناية الإلـٰهية لا يتم إلا بوجود النبي الذي هو سبب للنظام في المعاش والمعاد[١].

ويصف الكمال بن الهمام مذهب الفلاسفة في هذا الباب بقوله: «... فإنهم يرون أن النبوة لازمة في حفظ نظام العالم المؤدي إلى صلاح النوع الإنساني على العموم، ولكونه سبباً للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الإلـٰهية»[٢].

والواقع أن فلاسفة الإشراق عموماً يؤكدون ضرورة النبوة وأهميتها المؤدية إلى القول بوجوبها، حيث الإنسان بما هو مدني بطبعه، متعدد الحاجات، متنوع الأغراض وكل حاجة من حاجاته مهما بلغت في بساطتها أو في تعقيدها، لا يمكنه وحده أن يباشر مراحل تنفيذها، بل لا بد له من الاتصال بآخرين من نوعه؛ ليتم له ما يريد بنوع من الكمال الإنساني، وإذا لم يستطع سدّ حاجاته بنفسه، فلا بد في وجوده وبقائه من مشاركة، «ولا تتم المشاركة إلا بمعاملة، كما لا بد في ذلك من سائر الأسباب التي تكون له، ولا بد في المعاملة من سنة وعدل، ولا بد للسنة والعدل من سان ومعدل، ولا بد أن يكون هذا إنساناً، ولا يجوز أن يترك الناس وآراءهم في ذلك، فيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلاً، وما عليه ظلماً، فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع من الناس ويتحصل وجوده أشد من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار، وعلى الحاجبين، وتقعير الأخمص من القدمين، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة إليها في البقاء، بل أكثر ما لها أن تنفع في البقاء، ووجود الإنسان الصالح لأن يسن ويعدل ممكن كما سلف منا ذكره، فلا يجوز أن تكون العناية الأولى تقتضي تلك المنافع ولا تقتضي هذه التي هي أسها، ولا أن يكون المبدأ الأول والملائكة تعلم ذلك ولا تعلم هذا، ولا أن يكون ما يعلم في نظام الأمر الممكن

---

(١) انظر: سفينة الراغب ودفينة المطالب ص ٥٧٩.

(٢) المسامرة بشرح المسايرة ص ١٩٠.

وجوده الضروري حصوله لتمهيد نظام الخير لا يوجد، بل كيف يجوز أن لا يوجد وما هو متعلق بوجوده ومبني على وجوده موجود؟ فواجب إذاً أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر البشر، حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم، فيتميز به عنهم فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها»[١].

وقد أثبت علماء الكلام للفلاسفة ما أثبته الفلاسفة لأنفسهم من القول بضرورة وجود النبي، فقد أشار الشيخ الآمدي في كتابه «غاية المرام في علم الكلام» إلى أن الفلاسفة قالوا بضرورة وجود النبي؛ وفاءً بموجب عناية المبدأ الأول للإنسان[٢]، وكذا أشار شارح «طوالع الأنوار» وأنه لا بد للمحافظة على الإنسان من وجود قانون كليّ يشرعه شارع على الوجه الذي ينبغي؛ ليحفظ النوع الإنساني بنوع من العناية والعدل[٣]، وغير هؤلاء العلماء كثير ممن أشاروا إلى تبرير الفلاسفة لحاجة الناس إلى الرسل، هذه الحاجة التي انبنى عليها القول بالوجوب.

وإذا تبين أن الضرورة في الفلسفة الإشراقية تعني الوجوب، فإن هذا الوجوب مبني على مبادئ عقلية لا شرعية، ذلك أن أهمية وجود النبي إنما هي لكمال العناية بالإنسان وحفظ النظام على الوجه الأكمل.

وقد أشار شارح «المقاصد» إلى أن تقرير الفلاسفة في كون النبي مبعوثاً لحفظ النظام وصلاح العباد في المعاش والمعاد مع أنه خروج على مبدئهم في أن الله لا يفعل بالاختيار ولا يعلم الجزئيات فهو أن العناية الإلـٰهية بمخلوقاته تقتضي إفاضة ذلك الترتيب والتفصيل الذي من جملته وجود الشارع، ووجوب ما به يكون النظام على وجه

---

(١) النجاة ص ٣٣٩.

(٢) انظر: ص ٣١٨ - ٣١٩.

(٣) انظر: شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص ١٩٩.

الصواب، «فيجب ذلك منه وعن إحاطته بكيفية الصواب في تركيب وجود الكل يكون الموجود على وفق المعلوم وعلى أحسن النظام وإن لم يكن هناك انبعاث قصد وطلب منه تعالى»[(١)]، فمن قال بوجوب النبوة لاقتضاء الحكمة أراد أن يكون النظام على الوجه اللائق، ومن قال بوجوب النبوة لاقتضاء العناية أراد تمثل النظام في علم الله الشامل، ومن قال بوجوبها لاقتضاء الطبيعة، أراد وجود النظام الكامل[(٢)].

وقد مرَّ معنا أن النبوة عند هؤلاء الفلاسفة إنما تتم باتصال المخيلة بالعقل الفعّال بتوسط العقل المستفاد، أو عن طريق الحدس كما سيأتي، ولا يكتمل بناء النبوة بهاتين الطريقتين إلا إذا تحققت للنبي الشروط التي يكون بها نبياً.

وما دامت هذه الشروط إنسانية ـ أعني أنها قد تتحقق لبعض الناس حسب استعداداتهم الفطرية والعقلية والنفسية والجسدية ـ فإن فلاسفة الإشراق تعاملوا مع النبوة من خلال هذه الشروط تعاملاً بشرياً خالصاً على أنها ظاهرة طبيعية كسائر الظواهر الأخرى التي تخضع للتفاعل الإنساني، وترتبط به ارتباطاً وثيقاً، فيحاول إخضاعها لسيطرته الحسيّة منها أو العقلية، ولذا فقد جعلها هؤلاء الفلاسفة مرتبة من المراتب أو درجة من الدرجات التي يرتقي إليها الإنسان صعدا من خلال الاستعدادات المشار إليها «فيكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالأشياء الإلـٰهية، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إلى القوة المتخيلة، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة»[(٣)]. «واعلم أيها الأخ أن النبوة هي أعلى درجة وأرفع رتبة ينتهي إليها حال البشر مما يلي رتبة الملائكة»[(٤)].

---

(١) انظر: شرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص ٢٤.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ٢٥.

(٣) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٧٦.

(٤) رسائل إخوان الصفا ـ الجزء الرابع ص ١٧٨.

ويؤكد ابن سينا هذا الترتيب البشري للنبوة بعد حديثه عن اختلاف استعدادات الأنفس لقبول الجزئيات التي تؤثر سلباً أو إيجاباً بحسب قوة المتخيلة أو ضعفها على الرؤيا سواء في المنام أم في اليقظة، والتي تكون درجات النبوة بقوله: «فهذه إذن درجات المعنى المسمى بالنبوة»[١]، وقوله: «فهذه طبقات النبوة المتعلقة بالقوة العقلية العملية والخيالية»[٢].

وإذا كانت النبوة درجة من الدرجات الإنسانية، فذلك يعني أنها تنال بنوع من المجاهدة الجسدية و النفسية مع الاستعدادات المفطورة في النفس، وليست تنال ابتداء من الله عز وجل وهذا هو المفهوم الذي يمكن الوصول إليه من خلال نصوص فلاسفة هذه المدرسة، ولا يمكن أن ينصرف العقل إلى مفهوم غير هذا، مهما حاولوا ادعاء اختيارية النبوة أعني أنها بفضل الله واختياره ومنته.

ومن هنا نحكم ابتداء على ما أورده إخوان الصفاء من نصوص تشير إلى أن النبوة اختيار من الله وفضل وليست كسبية، حيث يشيرون في رسائلهم إلى ذلك: «... فكان من فضل رحمته وكمال جوده وتمام إحسانه أن اختار طائفة من عباده واصطفاهم وقرَّبهم وناجاهم، وكشف لهم عن مكنون علمه، وأسرار غيبه، ثم بعثهم إلى عباده ليدعوهم إليه... إلخ»[٣]. وهذا رأي مستغرب من إخوان الصفاء إذ إنه مخالف للأصول الإشراقية التي بنى عليها الإشراقيون عموم مذهبهم، هذا أولاً، وثانياً: فإن من أصول مذهبهم ـ كما سيتبين فيما بعد ـ أن المجال لغير الأنبياء والرسل الوارد ذكرهم في القرآن مفتوح أن يصبحوا كذلك، إذا تحققت فيهم الصفات ولهم الشروط التي وضعت للأنبياء، أي أن من جاهد في تحقيق الصفات والشروط التي في الأنبياء ولهم يصبح نبياً، إذ إن النبوة

---

(١) أحول النفس ص ١١٩.

(٢) المصدرنفسه.

(٣) رسائل إخوان الصفاء ـ الجزء الرابع ص ٧٣.

عندهم هي أرقى الدرجات التي يصل إليها العلماء والفلاسفة، فكل فيلسوف كبير نبي، من أجل ذلك نراهم يجمعون بين موسى وعيسى ومحمد عليهم الصلاة والسلام، وبين زرادشت وسقراط وعلي والحسن والحسين، وبين الحكماء منهم من إخوان الصفاء أنفسهم في درجة واحدة[١].

وكذلك يشير الدكتور عبد اللطيف محمد العبد إلى أن نصوص إخوان الصفا تضمنت ما يشير إلى استمرار الوحي بعد الأنبياء[٢] وهذا كله يتناقض تمام التناقض مع القول بأن النبوة عندهم غير مكتسبة، إذ إن عدم الاكتساب يعني الاصطفاء والاختيار، وقد علل بعض المؤرخين لفلسفتهم قولهم بالاختيار أنه نوع من العذر والتمويه والتقية أو ما سماه الدكتور حسين مروة بـ (التكتيك)[٣].

وإخوان الصفاء وإن أوجبوا النبوة على الله من خلال مجمل آرائهم وطريقة إثباتهم للنبوة، فإن هذا الوجوب لم يثبت عندهم بالعقل، بل أثبتوه بالشرع مخالفين في ذلك مبادئهم، وخارجين على قواعد فلسفتهم وأسسها، وقد أشار الدكتور عبد اللطيف محمد العبد إلى ذلك فقال بعد أن أورد نصاً: «... وفي ذلك إشارة إلى وجوب النبوة بالشرع لا بالعقل، بدليل اعترافهم بأن الله تعالى هو الذي أرسل الأنبياء للبشر، وهم يتفقون في هذا مع ابن خلدون الذي خطأ كلام الفلاسفة الذين قالوا بوجوب النبوة عقلاً، محتجين بأنه لا بد للبشر من حكم وازع بشرع مفروض من عند الله تعالى»[٤].

ومن بدهيِّ القول أن فلسفة الإشراق التي اعتمدت العقل في تكييف النبوة

---

(١) انظر: عمر فروخ، إخوان الصفاء ص ١١٧، الطبعة الثالثة ١٩٨١، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

(٢) انظر: الإنسان في فكر إخوان الصفا ص ٢٦١.

(٣) انظر: د. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ الجزء الثاني ص ٣٩٤، دار الفارابي ـ بيروت ١٩٧٩.

(٤) الإنسان في فكر إخوان الصفا ص ٢٥٦.

اعتمدت العقل أيضاً في بيان ضرورتها، انطلاقاً من المبادئ الأساسية التي أقاموها لإيجاب النبوة على الله أعني من مبدأ اقتضاء العناية الإلـٰهية، إذ لا يوجد نص في كتبهم مما يتعلق ببيان النبوة أي أثر يشير إلى أن النبوة التي أثبتوها تتصل من قريب أو بعيد بمبادئ الدين، أو أنها قامت على أسس منه، وبالتالي فإن أفكار هؤلاء الفلاسفة لم تكن لتوجب النبوة بالشرع.

على أننا نجد تناقضات غير هذه وقع فيها بعض فلاسفة الإشراق ـ بالتبع ـ أعني ابن طفيل وابن باجة، وقد قلنا سابقاً: أن هـٰذين الفيلسوفين لم يوضحا رأيهما في النبوة ولكن مظاهر فلسفة الإشراق وأثرها في تطور المعرفة الإشراقية موجودة في فلسفتيهما.

وإذا كان هذا هكذا، فإن الأصل أن تكون فلسفتهما موافقة لفلسفة أصحاب هذه المدرسة وعظمائها، ولكن بعض نصوصهما جعلت النظرة إليهما تكاد تختلف عن النظرة إلى فلسفة المدرسة، فإن ابن طفيل مثلاً يرى في رسالته «حي بن يقظان»: «أن الإنسان فائق الفطرة مستغنٍ عن النبوة بما وهب من العقل، وبأنه يفضل العبادة العقلية على العبادة الشرعية»[1].

ويرى ابن باجة «أن العقل بما أوتي من قوة في البحث والنظر والتأمل يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية لا بالخيالات الصوفية الدينية، فالمتوحد عنده هو ذلك الإنسان الكامل الذي يتبع عقله ويسيطر على غرائزه وشهواته»[2] فهو إذاً «ليس زاهداً ولا متصوفاً وإنما هو فيلسوف يحيا حياة عقلية محضة، فيأخذ نفسه بالبحث والنظر، ويعنى بتدبير شؤون الحياة في المدينة الفاضلة على أساس الروية والفكر»[3].

---

(١) انظر: د. عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان ص ٥٣ - ٦١، الطبعة الثانية ١٩٥٩، بيروت.
(٢) انظر: د. جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية ص ٤٣٦، الطبعة الثانية ١٩٧٣، دار الكتاب اللبناني.
(٣) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

ويتفق ابن رشد مع القائلين بوجوب النبوة، ولكن منهجه في فهمها وإثباتها يختلف عن مناهج الفلاسفة وغيرهم من المتكلمين، كما أن تبريره لذلك يختلف عن غيره فهو يعتمد البرهان العقلي على ضرورة مجيء الرسل، وهذا البرهان يستند إلى حقيقتين[١]:

الأولى: أن الوحي ظاهرة تاريخية متواترة، ولا سبيل إلى إنكارها بحال.

الثانية: أن عناية الله بخلقه اقتضت أن يرسل رسلاً إلى الناس يشرعون لهم أمور دينهم ودنياهم، وأن هناك طائفة من الناس اصطفاهم الله لهذه الغاية.

والقول بالوجوب في إرسال الرسل لا يستلزم القول بأن النبوة مكتسبة، بل هي هبة من الله واختصاص منه لأنبيائه ورسله، فلا تنال بالتعلم ولا بالصناعة والحكمة. يقول ابن رشد: «... إن الصنف الذين يسمون رسلاً وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه، وإن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله لا بتعلم إنساني»[٢] ويقول في مكان آخر: «... والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبياً التي هي الوحي، ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس أن من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه له من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه»[٣].

ومن الملاحظ أن ابن رشد يربط بين العلم الإلهي الذي جاء به النبي وبين الوحي، ذلك أن كل شريعة من الشرائع الكبرى تقتضي الإلمام بمعارف تختص بسعادة وشقاء الإنسان، وذلك يتطلب الوقوف على حقيقة النفس وجوهرها ونهايتها التي تهدف

---

(١) انظر: د. محمود قاسم، ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٧٩، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٤.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢١٦.

(٣) الكتاب السابق ص ٢٢٣.

إليها، والوسائل التي ينبغي اتباعها للوصول إلى الغاية المنشودة، وذلك أيضاً يتطلب معرفة علاقة الإنسان بعالم الغيب، وكل هذه المعارف لا يمكن الوصول إليها باجتهاد شخصي، ولا بتعلم أو كسب، فلا بد من طريق آخر لا يتم فيه التعلم والكسب، ولا بذل الجهد في تحصيلها، هذا الطريق هو طريق الوحي، والوحي وجب أن يوجد لتتميم المعرفة الإنسانية الناقصة، فوجب أن يوجد نبي لهذه الغاية[1].

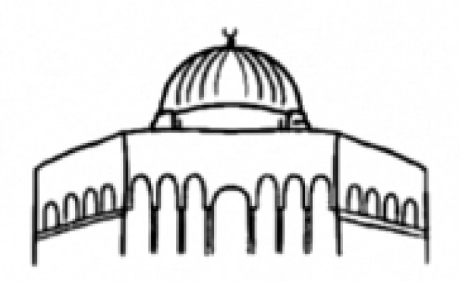
ومن المؤكد أن هذا الوجوب ليس بمفهوم مدرسة الإشراق، فإن الوحي عند ابن رشد مختلف عن مفهومه عند مدرسة الإشراق، وكيفية وصول الوحي إلى النبي في مدرسة ابن رشد تختلف عن كيفية وصوله عند مدرسة الإشراق كما مرّ.

* * *

(١) انظر: ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١٧٩ وما بعدها، وانظر: مناهج الأدلة ص ٢١٩.







اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيِّك
محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها

الفصل الثالث

في مفهوم النبوّة عند المتصوِّفة

وفيه مباحث:

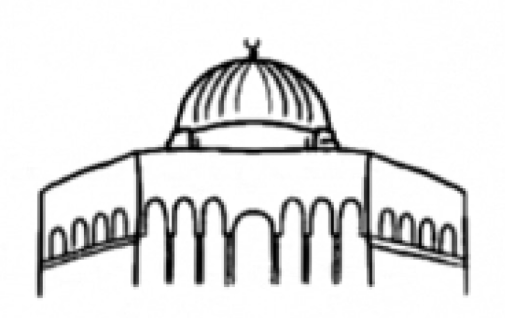
المبحث الأول: في تعريف النبوّة والرِّسالة والفرق بين النبيّ والرسول.

المبحث الثاني: في الوحي وطُرُقه.

المبحث الثالث: في حكم إرسال الرُّسل.



لَا غَالِبَ إِلَّا الله



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيِّك
محمد ﷺ وارحمها وفرِّج كربتها

المبحث الأول

في تعريف النبوّة والرِّسالة والفرق بين النبيِّ والرسول

سبق أن تعرضنا في صدر هذه الرسالة إلى توضيح مفهوم التصوف وإلى تطوره وانقسامه إلى قسمين رئيسين: تصوف سُنيّ، وتصوف فلسفيّ.

وقد أشرنا إلى أن التصوف السُّنيّ بقيَ على علاقة وثيقة بعلم الكلام، وبالذات ما عليه جمهور أهل السنة والجماعة، أما التصوف الفلسفيّ فكانت علاقته قوية مع الفلسفة الإشراقية، بل كان استمراره امتداداً لها.

وقد قصدنا بالتصوف السُّنيِّ ذلك الذي يتقيد فيه أصحابه بالكتاب والسُّنة، ويربطون أحواله ومقاماته بهما، ويرمون من خلاله إلى إصلاح النفس وتهذيبها بالزهد والتقشف، كما قصدنا بالتصوف الفلسفيّ ذلك الذي يعمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الصوفية بأنظارهم العقلية مستخدمين في التعبير عنه مصطلحات فلسفية مستمدة من مصادر متعددة[(١)] لا سيما فلسفة الفارابي وابن سينا، كما استفادوا من الفلسفات الأجنبية الوافدة وعلى الأخص الأفلاطونية الحديثة.

وقد كان للفكر الشيعيّ أثر كبير في توجيه آراء فلاسفة المتصوفة، وبدا هذا التأثير واضحاً في معتقداتهم التي توسَّعوا فيها فكوَّنوا مذاهب فلسفية كاملة، سواء ما يتعلق فيها بعلاقة الإنسان مع الله، أو مع عالم الغيب بشكل عام، وما يتعلق بالوجود الإنساني والنفس الإنسانية، وحصول المعرفة والأخلاق وغير ذلك.

---

(١) انظر: أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٢٧.

أما التصوف السُّنيّ فمما لا شكَّ فيه أنه انصبَّ على الممارسات العملية وليس على الاعتقادية، بحيث مارس أصحابه أنواعاً من الرياضات النفسية والبدنية كنوع من الزهد دون أن يخرجوا في معتقداتهم على الأصول العامة لمعتقدات أهل السنة والجماعة، ولكنّ هذه الممارسات لم تكون مذهباً صوفياً فلسفياً، ولم تصل بأصحابها إلى مرحلة الخروج الفكريّ عن مذهب أهل السنة والجماعة، بالرغم من صدور بعض الحكم والآراء وفَلَتاتِ الألسن التي لم تؤثر في المذهب عموماً.

وإذا ما اعتبرنا الزهد مقدمة للتصوف السُّنيّ من حيث الممارسة، وليس من حيث الاعتقاد فإنه في بداياته ـ في صدر الإسلام ـ ابتدأ منذ عهد الرسول ﷺ بمحاولات فردية أنبأتنا عنها بعض الأحاديث النبوية، واستمر كذلك حتى بدأت مظاهر التصوف الواضح تظهر في أواخر القرن الثاني الهجري، ومن هنا نستطيع القول: بأن عقيدة المتصوفة في بداياته المتقدمة جداً في صدر الإسلام هي عقيدة صحابة الرسول ﷺ والتابعين وتابعيهم، وهي التي نزلت على محمد ﷺ وآمن بها أصحابه، وبمعنى آخر: فإن الإيمان لدى هؤلاء لم يختلط بشطحات تخالفه، ولا بتصورات تزيد عليه، أو تنقص منه، ولا بممارسات دخيلة عليه، فإنّ مفهوم الزهد آنذاك كان مقتصراً على الانخلاع من رغبات الدنيا ومتاعها، ومن الإخلال بالتعليمات والمعتقدات المكوِّنة للشخصية الإسلامية، وعلى هذا فإنَّ مفهوم النبوّة عند الزهّاد الأوائل لم يتبدل أو يتشوه أو يلحقه التغيير، حتى بعد أن بدأت تظهر على ألسنة بعض الزهّاد بعض التعبيرات التي توحي بدخول الزهد مرحلة جديدة من مراحله، أعني مرحلة الزهد النظريّ، بالإضافة إلى زهد الممارسة، يقول الأستاذ حسين مروة: «... ثم إنه من جهة ثانية كان الزهد الإسلامي التقليدي حتى ذلك الحين يركن في كسب المعرفة إلى المصادر نفسها التي يأخذ بها الإسلام، فلم تكن المعرفة التي يصل إليها الصوفي بطريق الكشف الذاتي موضوعاً مطروحاً أيام الزهّاد قبل المئتين للهجرة، إذ لا نجد بين هؤلاء الزهاد من يضع هذه المسألة لا سلوكياً ولا نظرياً سوى ما سبقت الإشارة إليه من ورود كلمة المعرفة

على لسان عبد العزيز بن أبي رواد حين قال لشقيق البلخي: «ليس الشأن في أكل الشعير ولا لباس الصوف والشعر، الشأن المعرفة، وأنت تعبد الله ولا تشرك به، وليس في المصادر التي أوردت هذا الكلام ما يفسر القصد من هذه المعرفة، أهي المعرفة بدلالتها الإسلامية المحضة؟ أم المعرفة العقلية المعتمدة أسلوب المنطق كما هي عند المعتزلة؟ أم المعرفة الذوقية الصوفية؟»(١).

ويقول في صفحات لاحقة: «إنا لا نجد أساساً بيّناً لمسألة المعرفة الصوفية في ما قبل المئتين للهجرة، أي في عصر الكرخي، وذلك يدل أن لا حركة تطور المجتمع العربي الإسلامي، ولا حركة تطور الفكر في هذا المجتمع قد نضجت لولادة مفهوم الصوفية للمعرفة في ذلك العصر، أي إن ولادة هذا المفهوم كانت لا تزال تفتقر حينذاك إلى كلٍّ من العوامل الاجتماعية والأيدولوجية والعوامل الفكرية»(٢).

ويبدو أن أول ما بدأ يظهر من مبادئ الفكر الصوفي هو المعرفة، وكيفية حصولها وشروط حصولها، حيث ربطها المتصوفة الأوائل بالفكر الإسلامي الأصيل المبني على الشرع «... فالمعرفة لا ترتكن على الإلهام، لكن على الشرع والنبوات والعناية الإلـٰهية»(٣).

بل إن المعرفة والطرق التي تحصل بها مرفوضة تماماً عند متصوفة السنة إذا لم تكن قائمة على الكتاب والسنة، يشير إلى ذلك أحد متأخري متصوفة السنة (أبو الحسن الشاذلي المتوفى سنة ٦٥٦هـ) بقوله: «إذا تعارض كشفك مع الكتاب والسنة، فتمسك بالكتاب والسنة ودع الكشف، وقل لنفسك: إن الله تعالى ضمن لي العصمة في الكتاب والسنة، ولم يضمنها في جانب الكشف والإلهام ولا المشاهدة»(٤).

---

(١) النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ الجزء الثاني ص ١٨٥.

(٢) الكتاب السابق ص ١٨٧.

(٣) انظر: كشف المحجوب ص ٣٢٣.

(٤) طه عبد الباقي سرور، التصوف الإسلامي والإمام الشعراني ص ٧٥، الطبعة الثانية ١٩٥٢، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ـ القاهرة.

بل وزيادة على ذلك، فإن بعضهم يعتبرون أن المشاهدة والكشف والمعرفة بعمومها وما يرافقها من أحاسيس هي ثمرة الالتزام بالشرع، وليست مقصودة لذاتها: «فليس من رسالة التصوف البحث في فرائض الأحكام الشرعية ولا البحث في الصفات الربانية، ولا الجدال والحوار في المعارف الفلسفية والمذاهب العقلية، وإنما التصوف تطوع دائم للعبادة، و هذا التعبد جعل أربابه يستنبطون ألواناً من الأذى يحملون بها أنفسهم وهم قيام بهذه العبودية، وألواناً من الواجبات في الذكر والخلوة والسلوك، وألحاناً من المعرفة ترقرقت لهم من مراقبتهم لأنفسهم، وتفتيشهم لقلوبهم وتجلت لهم في مواجد الأنس والمحبة»(١).

وليس المعرفة وحدها هي التي ربطها هؤلاء المتصوفة بالكتاب والسنة بل علم التصوف بأجمعه مرتبط بالكتاب والسنة. يقول الإمام أبو القاسم الجنيد (ت ٢٩٧هـ) «من لم يحفظ القرآن، ولم يكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الأمر، لأن علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة»(٢).

بل إن القشيري نفسه (ت ٤٦٥هـ) يشير إلى أن الصوفية بنوا قواعد أمرهم على أصول أهل السنة والجماعة فقال: «اعلموا رحمكم الله أن شيوخ هذه الطائفة بنوا قواعد أمرهم على أصول صحيحة في التوحيد صانوا بها عقائدهم عن البدع، ودانوا بما وجدوا عليه السلف وأهل السنة»(٣).

كما يشير إلى مثل هذا القول صاحب كتاب «التعرف لمذهب أهل التصوف»(٤) بينما يشير صاحب كتاب «اللمع» إلى أن طبقات الصوفية اتفقوا مع الفقهاء وأصحاب

---

(١) لتصوف الإسلامي والإمام الشعراني ص ٧٠.

(٢) الإمام عبد الكريم القشيري، الرسالة القشيرية ص ٧٢.

(٣) الكتاب السابق ص ٥.

(٤) انظر ص ١٠٤.

الحديث في معتقداتهم[(١)].

وليس هذا رأي قلة من مؤرخي معتدلي الصوفية، بل هو مما أجمعوا عليه جميعاً، حتى إن الشيخ محمود أبو الفيض المنوفي من المحدثين أجمل عقيدة متصوفة السنة بقوله: «أما عقيدة القوم فهي نفسها عقيدة شيخ السنة أبي الحسن الأشعري وأصحابه من فاتحتها إلى خاتمتها»[(٢)].

على أنه يحلو لبعض الباحثين أن يميزوا هذا العلم عن علم التوحيد أو عقيدة المسلمين التي جاء بها الرسول، ليشيروا إلى أن هذا العلم اتخذ شكلاً آخر من تعاليم الرسول ﷺ، يقول سيد حسين نصر في هذا الصدد: «فالتصوف إذاً هو الجانب الباطني لتعاليم الرسول إذ أخذ يتخذ شكلاً واضحاً بالتدريج خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة، مكتسباً في الوقت نفسه اسم الصوفية، الذي عرف به البعد الباطني للإسلام منذ ذلك الحين»[(٣)].

وأياً ما كان الأمر، فإن سمات التصوف في بداياته كانت إسلامية بحتة، وقد حاول أصحابه أن يطبعوه بالطابع السني ما أمكن، فجهدوا أن يبتعدوا به عن كل ما يثير شبهة حوله أو حولهم، بل أجزم وأقول: إنهم لم يفكروا في مفهوم جديد للتصوف غير المفهوم الإسلامي الصريح المستمد من الكتاب والسنة.

وإذا عدنا إلى تفصيلات النبوة عند هؤلاء المتصوفة، فإننا سنجد أنفسنا أمام مذهب كلامي سُنيّ أقرب ما يكون إلى المذهب الأشعري، بل إننا سنجد أنفسنا أمام عقيدة الأشعري نفسها كما يقول الشيخ أبو الفيض المنوفي، إلا في بعض التفاصيل الجزئية التي لا تخل بهذا المفهوم.

---

(١) انظر: السراج الطوسي، اللمع ص ٢٨.

(٢) محمود أبو الفيض المنوفي، التصوف الإسلامي الخالص ص ٢٨.

(٣) سيد حسين نصر، ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي، ص ١١٤، دار النهار للنشر ـ بيروت ١٩٧١.

يشير الشيخ الشعراني ـ وهو من متأخري مؤرخي المتصوفة (ت ٩٧٣هـ) ـ إلى مفهوم النبوة بقوله: «... فإن قلت فما حقيقة النبوة؟ فالجواب: هو خطاب الله تعالى شخصاً بقوله: أنت رسولي واصطفيتك لنفسي»[١].

ويعرف الكاشاني النبوّة ـ وهو من متأخري مؤرخي التصوف أيضاً (ت ٧٣٠هـ) ـ بأنها: «الإخبار عن الحقائق الإلـٰهية، أي عن معرفة ذات الحق وأسمائه وصفاته وأحكامه، وهي على قسمين: نبوة التعريف، ونبوة التشريع، فالأولى هي الإنباء عن معرفة الذات والصفات والأسماء، والثانية: جميع ذلك مع تبليغ الأحكام والتأديب بالأخلاق، والتعليم بالحكمة والقيام بالسياسة وتخص هذه الرسالة»[٢].

ويوضح الشيخ الكلاباذي مفهوم النبوّة على لسان أحد المتصوفة الأوائل الشيخ أبي بكر الوراق (ت ٢٥٨هـ) بقوله: «وقال أبو بكر الوراق: النبي لم يكن نبياً للمعجزة، وإنما كان نبياً بإرسال الله تعالى إياه ووحيه إليه، فمن أرسله الله وأوحى إليه فهو نبي كانت معه معجزة أو لم تكن»[٣].

وقد عرَّف الغزالي ـ وهو من كبار متصوفي السنة ونظارهم ـ النبوّة بأنها: «عبارة عن طور يحصل فيه عين لها نور، يظهر في نورها الغيب وأمور لا يدركها العقل»[٤].

ومن بدَهيّ الأمر أن تعريف أبي بكر الوراق هو أقدم التعريفات المذكورة، ولكنه لم يكن مقصوداً لذاته، وإنما جاء عرضاً عند الحديث عن دليل النبوة أهو المعجزة أم غيرها، وعلى الرغم من أنه غير مقصود لذاته، فإنه يعطي مفهوماً واضحاً لنقاء الفكر آنذاك.

---

(١) الإمام الشعراني، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر ـ الجزء الأول ص ١٦٤، طبعة أولى ١٣٥١هـ.

(٢) عبد الرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق د. عبد اللطيف محمد العبد ص ٦١، الطبعة الأولى ١٩٧٧، دار النهضة العربية ـ القاهرة.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٨٨.

(٤) المنقذ من الضلال ص ١٠٨.

وأما تعريف الإمام الغزالي فهو تعريف تبدو فيه تأثيرات التصوف الفلسفي، سيما أن الغزالي ـ وهو من أعظم من كتب في التصوف وأكبر مُدافع في الإسلام عن التصوف السُّنيّ قد جمع بين علم الكلام والفلسفة والتصوف، بل وتأثَّر بها جميعها كما سيبدو عند الحديث عنه.

وأما تعريف الكاشاني، فلا شك أيضاً أنه يعبر عن روح التصوف السائد في عصره، إذ إن النبوة اتجهت فيما بعد القرن الخامس الهجري اتجاهاً فلسفياً واضحاً، وإن كان القرنان الثالث والرابع قد بدت فيهما بعض التيارات الميتافيزيقية بشكل بسيط.

هذا التعريف الذي أورده الكاشاني نرى فيه تقسيم النبوة إلى: نبوة تعريف، ونبوة تشريع، وهذا ما نراه عند ابن عربي أيضاً تحت اسم: النبوة العامة، والنبوة الخاصة، كما يشير إلى ذلك الشيخ داود القيصري أحد محققي المتصوفة (ت ٧٥١هـ)، إلا أنه يفهم النبوة ابتداء كما فهمها أهل السنة حيث عرَّفها بقوله: «والنبوة لغة مأخوذة من النبأ وهو الخبر، وفي الاصطلاح: هي البعثة للإخبار من الله تعالى؛ إرشاداً للعباد واهتداء لهم طريق السداد»(١).

ويقصد بالنبوّة العامة: ما لا يكون مقروناً بالرسالة والشريعة، ولعمومها الأنبياء تسمى العامة، وأما الخاصة: فما لا تكون كذلك، ويضرب مثلاً لذلك بموسى عليه السلام، فإنه كان نبياً نبوة خاصة؛ لأنه مبعوث بالرسالة والشريعة، وأما غيره من الأنبياء زمانه كهارون ويوشع وغيرهما فنبوتهم نبوة عامة(٢).

وأعتقد أن هذا التقسيم كان معروفاً عند أهل السنة والجماعة، ولكن بصورة لفظية مختلفة، أما المفهوم فواحد، إذ إن أهل السنة فرَّقوا بين النبي والرسول كما مر

---

(١) انظر: كتاب في علم التصوف، تحقيق د. عثمان أمين، ص ٢٤٨، من ضمن كتاب نصوص فلسفية إشراف وتصدير د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

(٢) المصدر السابق ص ٢٤٧.

سابقاً، وإن الأساس في هذه التفرقة هو: أن الرسول من أوحي إليه بشرع وأمر بتبليغه، والنبي من أوحي إليه بشرع سواء أمر بالتبليغ أو لم يؤمر.

أما عند ابن عربي فإن مفهوم النبوّة العامة والنبوة الخاصة مغاير للمفهوم السابق، فإنه يقصد بالنبوة العامة: الولاية حيث لا تشريع فيها، وإنما يعني فيها الوراثة في التشريع حيث العلماء ورثة الأنبياء، ويقصد بالنبوة الخاصة: نبوة التشريع التي ختمت بمحمد ﷺ فلا نبي بعده، وسيأتي توضيح ذلك فيما بعد.

وأما تعريف الشيخ الشعراني، فهو تعريف كلامي محض، وينبئ عن مفهوم واضح للنبوة لا غموض فيه ولا خفاء، ولا تأثير للأفكار والتيارات الفكرية والمذهبية فيه.

والنبي كما يشير إليه القيصري هو المبعوث من الله تعالى؛ لإرشاد الخلق وهدايتهم وهو المخبر عن ذاته تعالى وصفاته وأفعاله، وأحكام الآخرة من الحشر والنشر والثواب والعقاب[(١)].

وقد وردت نصوص عابرة عن بعض شيوخ متصوفة السنة تدل على التفرقة بين الرسول والنبي، فيروي الكلاباذي قولاً عن أبي العباس بن عطاء قوله: «أدنى منازل المرسلين أعلى مراتب النبيين، وأدنى منازل الأنبياء أعلى مراتب الصديقين»[(٢)].

كما بدا التفريق في نظرة القيصري للنبوة وتقسيمها إلى: نبوة خاصة، ونبوة عامة وأن النبوة العامة أخص من النبوة الخاصة، حيث لا تقترن بالرسالة و الشريعة.

ويجمل الإمام الشعراني الفرق بين النبي والرسول بقول صريح هو: أن النبي إذا ألقي إليه شيء بواسطة الملك اقتصر به على نفسه، ويحرم عليه أن يبلغ غيره به، أما إذا

---

(١) انظر: كتاب في علم التصوف ص ٢٤٨.

(٢) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٨٦.

أمر بتبليغ ما أنزل إليه لقوم مخصوصين أو للناس كافة سمي بذلك رسولاً، كذلك إن لم يخص في نفسه بحكم لا يكون لمن بعث إليهم فهو بهذا أيضاً رسول لا نبي، وهذه تسمى نبوة تشريع، وأما إن خص بشيء في حق نفسه مع التبليغ فهو رسول ونبي معاً فما كل رسول نبي ولا كل نبي رسولاً بلا خلاف[1].

غير أن ثمة نصوصاً تشير إلى التسوية بين النبي والرسول، وأن لا خلاف بينهما في المفهوم كقول الكلاباذي على لسان جمهور المتصوفة: «وأجمعوا أن بين الرسل تفاضلاً لقول الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الإسراء: ٥٥] وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [البقرة: ٢٥٣]»[2].

وموضع الاستدلال هنا: هو أن الشيخ الكلاباذي استدلَّ بآيتين من سورتين متباعدتين على موضوع واحد هو أن بين الرسل تفاضلاً، ولكن إحدى الآيتين ذكرت تفضيل الأنبياء بعضهم على بعض، والثانية ذكرت تفضيل الرسل بعضهم على بعض، والذي يربط بين الآيتين: هو أنهما وردتا دليلين على مدلول واحد، وبالتالي فإن مفهومهما واحد.

كما أن تعريف الشعراني للنبوّة يوحي باستواء مفهوم النبوة والرسالة، مع أنه فرَّق بينهما في مكان آخر بوضوح، فقد ورد في الإجابة عن حقيقة النبوة بأنها خطاب الله تعالى شخصاً بقوله: أنت رسولي.

وربما كان التفريق بين النبي والرسول هو الغالب على جمهور المتصوِّفة السنيّة، تماماً كما هو المذهب عند جمهور الأشاعرة الذين غلّبوا التفرقة بين النبي والرسول مع أن بعضهم ساوى بينهما في المفهوم كما مر سابقاً.

---

(١) انظر: اليواقيت والجواهر في عقائد الكبائر ـ الجزء الثاني ص ٢٥.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٨٤.

ويبدو أن القوم لم يهتموا كثيراً بهذا الموضوع، فسيّان عندهم الرسول والنبي، ولهذا ترددت هاتان الكلمتان في جملهم وتعابيرهم، بل ومؤلفاتهم على مفهوم واحد، وربما نجد كلمة النبي والرسول في جملة واحدة لمفهوم واحد كقول الهجويري: «... أما الرسول الذي يرسل لجماعة من الناس أو لأمة من الأمم، أو لجميع الأمم، لزم أن يكون أرقى منهم درجة، لذلك فالأنبياء أرقى من الأمم التي أرسلوا إليها»[١] وكقول الإمام القشيري: «... بخلاف الأنبياء فإنه يجب أن تكون لهم معجزات، لأن النبي مبعوث إلى الخلق، فبالناس حاجة إلى معرفة صدقه ولا يعرف إلا بالمعجزة»[٢].

وإذا كانت المعجزة هي الدليل القوي عند جمهورهم على نبوة النبي، وأنها إنما تكون للاحتجاج بها على المشركين، فذلك يعني ضمناً أن النبي صاحب المعجزة إنما هو رسول للناس.

وعند العودة إلى التصوف الفلسفيّ، فإننا سنجد فروقاً كبيرة بينه وبين التصوف السُّنيّ من جهة وبينه وبين علم الكلام من جهة أخرى، غير أن العلاقة بينه وبين الفلسفة ولا سيما الإشراقية منها تكاد تقترب إلى حد الاندماج والامتزاج.

وقد أشرنا سابقاً إلى أن تصوف القرون الهجرية الخمسة الأولى كان في أغلبه تصوفاً سنياً بحتاً مصطبغاً بفكر أهل السنة والجماعة بشكل عام، وكان للإمام الغزالي والشيخ القشيري ومن ماثلهما أثر كبير في محافظة هذا التصوف على طابعه العام، ولكن التطور الفكري الذي ابتدأ في هذا المجال منذ فترة الزهد الثانية ـ أعني الزهد المتأخر ـ الذي ظهرت فيه بوضوح كثير من المصطلحات الأخلاقية الذوقية التي تعبر عن كثير من أحوال هؤلاء الزهاد النفسية ـ كان لا بد له أن يتبلور لدى نظار التصوف وكبار شيوخه ليتحول إلى مدارس فلسفية ومذاهب فكرية، وقد صور الدكتور إبراهيم

---

(١) كشف المحجوب ص ٢٨٤.

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٧٥.

هلال هذا التحول بقوله: «... إلا أن التطور الفكري في هذا الجانب الصوفي في البيئة الإسلامية كان لا بد وأن يذهب إلى مداه، لأن الإشراق كحركة فلسفية لم يعدم أن يجد له من بين المتصوفة أنصاراً ومريدين، فوجدناه يظهر في الشرق كفلسفة ناضجة في فلسفة السُّهروَردي الحلبي ومدرسته، وفي الغرب في الأندلس في مدرسة ابن مسرّة التي كان أبرز رجالها: ابن عربي وابن سبعين ومن تأثر بهما من الشرقيين كعبد الكريم الجيلي وابن الفارض.

ووجدنا التصوف عند هؤلاء يتخذ طابعاً فلسفياً وينحو منحى الفلاسفة في اتخاذ نظرياتهم في الفيض والمعرفة الإشراقية لتفسير كثير من المشكلات العقائدية التي تعترضهم في فكرة الخلق وذات الله وصفاته، والعلاقة بين الله والكون، وبين الله والإنسان وغيرها مما يتصل بالنبوة والولاية والمعرفة، مما نتج عنه نظريات فلسفية معقدة وبحوث ميتافيزيقية شاعت في الوسط الإسلامي كنظرية وحدة الوجود، والحقيقة المحمدية، ونظرية الحلول والاتحاد بشكلها المكتمل ونظرية القطب والأبدال وغيرهما مما لم يعرف من قبل في الأوساط الصوفية الإسلامية السنية»[١].

وإذا اتسم التصوف في هذه المرحلة ببناء مدارس فكرية ومذاهب فلسفية، فإن الفارق بينه وبين التصوف السُّنيّ واضح من حيث أن الأخير لم يكوِّن مدارس فكرية أو مذاهب فلسفية.

ومن الجدير بالقول: أن أفراد التصوف السُّنيّ وشيوخه أكثر عدداً من شيوخ التصوف الفلسفيّ وذلك ظاهر من خلال الأسماء المطروحة في كتب مؤرخيهم، وهذا يعني أن التصوف الفلسفي لم يكن مقبولاً بين جمهور المتصوفة وإنما اقتصر على نفر قليل من نظارهم في القرون السادس والسابع والثامن كأمثال السُّهروَردي (ت ٦٣٢هـ)،

---

(١) التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٩٩.

وابن عربي (ت ٦٣٨هـ)، وابن سبعين (ت ٦٦٨هـ)، والجيلي (ت ٨٠٥هـ)، والدليل على ذلك: وجود عدد لا يستهان به من شيوخ المتصوفة الذين ساروا على منهج أهل السنة والجماعة ودانوا بما يدينون به كأمثال الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت ٦٧٥)، والشيخ أحمد الرفاعي (ت ٥٧٠)، والشيخ أبو مدين المغربي (ت ٥٨٠)، والشيخ أبو الحسن الشاذلي (ت ٦٥٦)، والشيخ أبو العباس المرسي (ت ٦٨٦)، والشيخ أحمد البدوي (ت ٦٧٥)، والشيخ إبراهيم الدسوقي (ت ٦٧٦)، والشيخ عبد الوهاب الشعراني (ت ٩٧٣)، وغيرهم.

وقد لخص الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني خصائص التصوف الفلسفي بثلاث[1] هي:

أولاً: يعمد أصحابه إلى اصطناع المجاهدات النفسية من أجل الترقي الخلقي.

ثانياً: أنه يجعل الكشف طريقاً للمعرفة بالحقائق، وأن أصحابه تحققوا بالفناء.

ثالثاً: التعبير عن حقائق هذا التصوف بنوع من الغموض واستخدام الرمز.

وإن سلمنا بأن هذه الخصائص ليست مقتصرة على التصوف الفلسفي وحده، بل تشمل غيره من أنواع التصوف كالتصوف السُّنّيّ، فإن هذا التصوف امتاز أصحابه عن غيرهم بأنهم أصحاب مواقف ونظريات لا يمكن أن توصف أنها من قبيل الشطح، بالإضافة إلى أنهم امتازوا بالإسراف في الرمزية إسرافاً إلى حد جعل كلامهم غير مفهوم للغير، كما امتاز هؤلاء باعتدادهم الشديد بأنفسهم وبعلومهم، وأضاف الدكتور إبراهيم هلال ميزة أخرى لهذه الميزات وهي أنهم عالجوا المسائل الفلسفية بمنهج ذوقي لوّن فلسفتهم بلونها الصافي الواضح[2].

---

(١) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٣٤.

(٢) التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٥١.

كما يضيف الدكتور أبو العلا عفيفي إلى أن من أبرز مظاهر التصوف المتأخر أن التجربة الشخصية الصوفية أصبحت المحور الذي تدور حوله حياة الصوفي «فهو ينظمها ويحللها ويراقبها ويفسر بها في النهاية نظرياته»(١).

وكان للولاية في مذاهب المتأخرين مكانة رفيعة، وربما اهتموا بها أكثر من اهتمامهم بالنبوة، حيث وجهوا إليها كل اهتماماتهم محاولين إبرازها بشكل واضح بين، وهم في هذا قريبون من الشيعة الذين آثروا الإمامة بجلِّ اهتمامهم وجعلوها كالنبوة لا تكون إلا بالنص من الله تعالى على لسان رسوله أو على لسان الإمام المنصوب النص إذا أراد أن ينص على الإمام بعده(٢).

وقد تأيدت في هذا المقام بقول الدكتور كامل مصطفى الشيبي «... وقبل الخوض في هذا الموضوع يهمنا أن نلفت النظر إلى أن اهتمام الصوفية كان منصرفاً إلى الولاية وإلى الله أكثر من انصرافه إلى النبوة وشخص النبي، فقد كان المتصوفة كالشيعة يضعون النبي في مكانه اللائق به باعتباره أمراً لا يقبل الجدل، ولا يناقش فيه أحد، ووجهوا كل همتهم إلى الولاية يسندونها، ويؤسسون لها، ويحاجون فيها، ويحاولون أن يجدوا لها قاعدة يبنون عليها عقيدتهم»(٣).

وأياً ما كان الأمر فإن لكل من القسمين سماته وميزاته التي تحدد ملامحه وتظهره بشكله المحدد الواضح الذي يجعل الفرق بينهما واضحاً في المنهج والفكر والمعتقد.

---

(١) التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ٩٣.

(٢) انظر: الشيخ مهدي السماوي، الإمامة في ضوء الكتاب والسنة ـ الجزء الأول ص ٦٧، دار الجيل للطباعة ـ القاهرة ١٩٧٧.

(٣) الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع ص ٤٤٩، الطبعة الثانية، دار المعارف ـ مصر.

وإزاء هذا الأمر، فإن بناة المذهب الصوفي الفلسفي الواضح المعالم الذين يمكن التحدث عن مذهبهم في النبوّة هم: السُّهرَوَردي وابن عربي وابن سبعين، هؤلاء الثلاثة تجمعهم أصول عامة في المذهب، ولكنهم يختلفون في تصورهم لكيفية النبوّة، فبينما اتجه السُّهرَوَردي اتجاهاً إشراقياً في تبيين حقيقة النبوّة وكيفية حصولها، اتجه ابن عربي اتجاهاً آخر ركز فيه على الولاية وعلاقتها بالنبوّة، وتأثير ذلك على نظرته القلقة إليها، وما ترتَّبَ عليها من نظريات، وكذلك فعل ابن سبعين.

والنظرية الإشراقية في المعرفة لا تختلف عند معتنقيها في شيء من مقوماتها وأسسها سواء أكان معتنقوها من الفلاسفة أم من المتصوفة، ولهذا فإننا نرى أن نظرية المعرفة عند السُّهرَوَردي هي نفسها عند الفارابي وابن سينا، فقد جعلوا جميعهم أساس هذه النظرية الاتصال بالعقل الفعّال، وأنه مبذول أساساً إلى من تهيأت نفسه لتقبل المعلومات عن هذا العقل.

غير أن السُّهرَوَردي لا شك يمتاز عن فلاسفة الإشراق بأمر يجعله متصوفاً إشراقياً، لا فيلسوفاً إشراقياً، فهو بالإضافة إلى أنه يجعل الاتصال بالعقل الفعّال لا يتم للأنبياء والأولياء أو الحكماء المتألهين إلا بعد تطهير النفس بالمجاهدات البدنية والتأملات الفكرية؛ ليصلا إلى مرحلة الاتصال بالعقل الفعّال الذي يفيض عليهما من علم الغيب على قدر ما بذلا من المجاهدات والتأملات، فإنه لا يكتفي بهذا الحد من الاتصال، بل تصل طموحاته إلى الاتحاد بالله مباشرة والامتزاج بنور الأنوار[١]، ولا يكون ذلك إلا بنوع من المعرفة الذوقية التي عرفها بأنها: «مُعاينةُ المعاني والمجردات مكافحة، لا بفكر ونظم دليل قياس، أو نصب تعريف حدسي أو رسمي، بل بأنوار إشراقية»[٢].

---

(١) انظر: د. إبراهيم مدكور في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ـ الجزء الأول ص ٥٩، الطبعة الثالثة، دار المعارف ـ القاهرة.

(٢) انظر: التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٠٦.

وبمعنى آخر، فإن السُّهرَوَردي لم يجعل طريقه إلى العقل الفعّال المخيلة أو الحدس اللذين قال بهما الفارابي وابن سينا، وإنما اختزل كل الخطوات التي سارا بها بالتدريج لتحقيق هذا الاتصال بإشراق نور الحق الأول على هذه النفس «وقد تطرب النفوس الناطقة طرباً قدسياً فيشرق عليها نور الحق الأول»[١].

ومن هنا جاء نعي السُّهرَوَردي على الفارابي وابن سينا؛ لعدم رسوخهما في الذوق والحكمة.

إلا أن الدكتور إبراهيم مدكور يرى أن هذا الخلاف ليس خلافاً في الحقيقة، ولكنه خلاف في التسمية، والحقيقة واحدة[٢]، فإن تصوف السُّهرَوَردي لا يكاد يختلف عن تصوف الفارابي وابن سينا إذ إن كليهما تصوف نظري يقوم على البحث والدراسة على عكس ما ذهب إليه المتصوفة العمليون الذين يرون أن التقشف والحرمان ومجاهدة النفس هي الوسيلة للوصول إلى الله، غير أن الدكتور مدكور يلاحظ أن السُّهرَوَردي يعوّل على الفيض أكثر من تعويله على البحث والنظر، والإشراق عنده كشف وتأمل وتجلٍّ من أعلى لا مجرد صعود وترقٍّ من أسفل[٣].

وإذا عدنا إلى مفهوم النبوّة عند السُّهرَوَردي، فإننا لن نجد عنده شرحاً مفصلاً في جزئياتها، بل و جهة نظر عامة مستوحاة من مبادئه التي يؤمن بها ومبنية بناء فلسفياً ممزوجاً بالذوق الصوفي.

---

(١) السُّهرَوَردي، هياكل النور، تحقيق د. محمد علي أبو ريان، ص ٨٦، الطبعة الأولى ١٩٥٧، المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر.

(٢) انظر: بحثاً بعنوان: بين السُّهرَوَردي وابن سينا من ضمن الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ص ٧٧، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة ١٩٧٤.

(٣) انظر: الكتاب السابق ص ٧٧.

وكغيره من فلاسفة الإشراق لم يحدد السُّهرورَدي مفهوماً معيناً للنبي أو للنبوة وإنما فصَّلَ في كيفية حدوث النبوة، والشروط الواجب توافرها في الإنسان ليكون نبياً، وبالتالي فإنّ النبوّة عنده تحصل نتيجة جهد شخصي على الرغم من أن بعض نصوصه تشير إلى أن الشرط الأول في النبوة عنده هو أن يكون النبي مأموراً من السماء بإصلاح النوع[١].

فقد وضح السُّهرورَدي شروط النبي وأنها أربعة، واحدة يختص بها دون غيره من البشر، وأما الثلاثة الباقية فقد تجتمع في بعض إخوان التجريد من الأولياء، أما التي يختص بها النبي فهي كونه مأموراً من عند الله بإصلاح النوع، وأما اللاتي قد تجتمع في إخوان التجريد من الأولياء فهي: إنذارهم بالكائنات، وإخبارهم بالجزئيات الواقعة في الماضي والمستقبل، وأن يتعلم العلم من روح القدس بلا تعلم بشري وهذا غير محال، فقد يرى الإنسان في نفسه حدساً يقبل العلم عن العقل الفعال لشدة اتصال نفسه به، وآخرها أن تطيعه مادة العالم العنصري بتحريك وتسكين وغيرهما[٢].

وقد أشار الدكتور إبراهيم هلال إلى أن هذه الشرائط لو أخذت مجردة عن سياق المذهب لكانت آراء سُنيّة مقبولة فقال: «... على أن السُّهرورَدي له آراء صريحة ربما لو أخذت مجردة عن سياق المذهب لقلنا إنها آراء سُنيّة مقبولة وهي أن يجعل الشرط الأول في النبوة أن يكون صاحبها مأموراً من السماء بإصلاح النوع، وأن يتهيأ له حصول العلوم في الأكثر من غير تعلم بشري، ولكنه قد مرّ علينا بالنسبة للشرط الأول أنه يشترط في الخليفة أيضاً أن يتلقى عن الله ما هو بصدده من الحكمة والتشريع، كما أن إضافته الأمر إلى السماء لا يمكننا من أن نقطع بناء على ذلك بأنه يريد بالسماء الله سبحانه وتعالى، فقد يريد بها العقل الأول أو الفعال حسب نظريته في الفيض وفي المعرفة»[٣].

---

(١) السُّهرورَدي، اللمحات، تحقيق إميل المعلوف ص ١٤٧، دار النهار للنشر ـ بيروت ١٩٦٩.

(٢) الكتاب السابق ص ١٤٧ - ١٤٨.

(٣) التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٨٨.

وإذا كان النبي هو من تحققت فيه هذه الشروط، فإن النبوة هي تطور تدريجي يحصل للنفس البشرية حتى تصل إلى أفق الملأ الأعلى، وقد كيفها السُّهرَوَردي بقوله: «النفوس الناطقة من جوهر الملكوت، وإنما يشغلها عن عملها هذه القوى البدنية، فإذا قويت النفس بالفضائل الروحانية وضعف سلطان القوى البدنية، وغلبتها بتقليل الطعام وتكثير السهر، فتتخلص أحياناً إلى عالم القدس وتتصل بأبيها المقدس وتتلقى منه المعارف، وتتصل بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش، وقد يتفق أن تشاهد النفس أمراً عقلياً، وتحاكيه المتخيلة بصورة تناسبه مناسبة ما، وتنعكس تلك الصورة إلى عالم الحس، كما كانت تنعكس منه إلى معدن التخيل فتشاهد صوراً عجيبة تناجيها، أو تسمع كلمات منطوقة، أو يتجلى الأمر العيني[1] ويتراءى الشبح على تقدير المحاكاة كأنه يصعد وينزل»[2].

النبوّة إذاً: اتصال النفوس الناطقة بعالم القدس، وبالنفوس الفلكية؛ لتلقي المغيبات سواء في اليقظة أم في المنام.

ويتمُّ هذا الاتصال صعوداً من النفس إلى أعلى، وإشراقاً من أعلى على النفس، وبقدر ما ترتقي النفس إلى مقام أرفع يكون اتصالها أعظم، وإشراق العقل الفعّال عليها أكبر، فتتطلع على ما قدر لها أن تطلع عليه، وتدرك كثيراً من الحقائق، ويحصل لها من الخوارق مالا يحصل لغيرها.

النبوّة والنبيّ إذاً لم يحددا بكلمات قليلة ولم يعرفا تعريفاً لغوياً أو اصطلاحياً عند السُّهرَوَردي، بل في فلسفة الإشراق عموماً، وإنما استعاضت هذه المدرسة ومنها السُّهرَوَردي عن التعريفات اللغوية والاصطلاحية بكيفيات وميزات وشروط توضح مفهوم النبي والنبوة.

---

(١) لعله الأمر الغيبي، وهذا أسلم.

(٢) هياكل النور ص ٨٥، واللمحات ص ١٥٠.

وما دام مفهوم النبيّ مرتبطاً بشروط ومميزات، فإن هذه الشروط والمميزات قد تطبق على غير النبيّ وبالذات على الوليّ، فقد جعل السُّهرَوَردي الأنبياء والأولياء في طبقة واحدة، بل ربما جعل درجة بعض الأولياء أعلى من درجة الأنبياء حين فصل في نسبة الحدس للبرهان، والحدس عنده هو «نور أو كشف أو علم لدنيّ أو تجربة روحية يحصل بها العلم»[1] أو ما يسميه التألُّه للبحث، أو الإشراق للحكمة، وجعلها على أربع درجات كبرى: التوغل والتوسط والضعف والعدم، وصنفها إلى اثنتي عشرة درجة لم يذكر منها إلا سبعاً: ثلاثاً رئيسية، وأربعاً فرعية.

أما الرئيسية فهي:

١ - حكيم إلهي عديم البحث متوغل في التألُّه، وهذه طبقة الأنبياء والأولياء.

٢ - حكيم إلهي متوغل في البحث عديم التألُّه، وهذه طبقة الفلاسفة.

٣ - حكيم إلهي متوغل في البحث والتألُّه، وهذه طبقة لم يصل إليها إلا هو ومن ماثله.

وأما الفرعية فهي تتفاوت بين التوغل والتوسط والضعف وهي:

١ - حكيم إلهي متوسط في البحث، متوغل في التألُّه.

٢ - حكيم إلهي ضعيف في البحث، متوغل في التألُّه.

٣ - حكيم إلهي متوغل في البحث، متوسط في التألُّه.

٤ - حكيم إلهي متوغل في البحث، ضعيف في التألُّه.

ومن خلال هذه التقسيمات نرى أن السُّهرَوَردي وضع نفسه ومن ماثله في درجة أعلى من درجة الأنبياء والأولياء فضلاً عن الفلاسفة، ووصل إلى مرحلة القول بأن الحكيم الموغل في البحث والتألُّه لا يستغني عنه العالم، ولا يستمر بدونه، ولو كان خفياً

---

(١) انظر: بحث حكمة الإشراق والفينومينولوجيا من الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق ص ٢١٥.

مجهولاً لدى الناس، وقد كان هذا مدعاة لهجوم فقهاء عصره عليه، بل كان من أهم أسباب هذا الهجوم[١].

والواقع أن بعض نصوص السُّهرَوَردي تشير إلى أنه يعتبر النبوّة ضرباً من الإمامة، والإمامة في نظره لا تنقطع، فهي ضرورية لحفظ النظام ولمصلحة النوع فهو يقول: «... ولا تظن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية، بل العالم ما خلا قط عن الحكمة وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السماوات والأرض، والاختلاف بين متقدمي الحكماء ومتأخريهم إنما هو في الألفاظ واختلاف عاداتهم في التصريح والتعريض... فإن اتفق في الوقت متوغل في التأله والبحث فله الرياسة، وإن لم يتفق فالمتوغل في التأله المتوسط في البحث، وإن لم يتفق فالحكيم المتوغل في التأله عديم البحث وهو خليفة الله، ولا تخلو الأرض من متوغل في التأله أبداً.... فإن المتوغل في التألُّه لا يخلو العالم عنه وهو أحقّ من الباحث فحسب، إذ لا بد للخلافة من التلقي؛ لأن خليفة الله ووزيره لا بد له من أن يتلقى منه ما هو بصدده، ولست أعني بهذه الرياسة التغلب، بل قد يكون الإمام المتأله مستولياً ظاهراً وقد يكون خفياً وهو الذي سماه الكافّة «القطب» وإن كان في غاية الخمول»[٢].

كما يستفاد من هذا النص أن الحكمة والحكماء لم ينقطعا أبداً من القدم، وهذا يعني أن السُّهرَوَردي يعترف بوجود أئمة قبل الإسلام، فالإمامة متقدمة على ظهور الإسلام، والحكماء المشار إليهم موجودون قبل الإسلام، وهم يتفقون في أنهم متوغلون

---

(١) أشارت بعض الروايات إلى أن سبب قتل السُّهرَوَردي هو المناظرة التي جرت بينه وبين عدد من فقهاء حلب حيث سألوه عدة أسئلة كان من ضمنها: إن كان الله قادراً على أن يخلق نبياً بعد محمد ﷺ، وكان جوابه بالإيجاب انطلاقاً من عموم قدرة الله تعالى وأنه لا حدّ لها، مما ظن مع هذا الجواب بأنه فتح باب النبوّة وأنها مستمرة.

(٢) د. محمد علي أبو ريان، أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوَردي ص ١٠٦، الطبعة الثانية ١٩٦٩، دار الطلبة العرب ـ بيروت.

في التألُّه وإن اختلفوا في الصفة الأخرى ـ أعني التوغل في البحث ـ وأعلى درجاتهم التوغل في البحث والتألُّه التي قد لا يصل إليها الأنبياء الذين توقفوا عند درجة التوغل في التألُّه، وكانوا متوسطي البحث أو عديميه.

وبالتالي: فإن الإمامة هنا أشمل مما تصوره علماء االكلام من أهل السنة والجماعة، بل تندرج تحتها النبوّة، وإذا كان الأمر كذلك فإننا ندرك أن السُّهرَوَردي لم يقف حقيقة عند ختم النبوة بمحمد ﷺ، بل فتح الباب للإمام أو القطب ليكون استمراراً للنبي وإن لم ينص على ذلك صراحة.

وقد تنبَّه إلى هذا الأمر فقهاء عصره ولمحوا في كلامه تأثراً واضحاً بأفكار الباطنية، فناقشوه في آرائه كما مر سابقاً وحكموا عليه بالكفر.

أما ابن عربي، فإننا إذا عدنا إلى ما كتبه عن النبوة فسنجد أنه لم ينح منحى إشراقياً محضاً، ومع ذلك فهو يتفق مع السُّهرَوَردي في أنهما وصلا إلى المعرفة عن طريق الذوق والوحي الإلهي، وفي إعطاء أهمية خاصة للولي وللولاية، قد تفوق أهمية النبي والنبوة، بالإضافة إلى ما يمكن استنتاجه من أن باب النبوة لم يغلق، ذلك أنه وضع الولاية في موضع أعلى وأسمى من موضع النبوة والرسالة حيث قال:

مقام النبوة في برزخ ... دوين الولي وفوق الرسول

بل إننا نجد الولاية عنده أعم من النبوّة، كما بدا عند السُّهرَوَردي، فالولاية عند ابن عربي يندرج تحتها نوعان من النبوة: نبوة عامة: وهي نبوة غير الأنبياء من الأولياء والورثة وهي التي لا تنقطع، ونبوة خاصة: وهي نبوة الأنبياء التي بها التشريع، يقول الشيخ: «اعلم أن الولاية هي المحيطة العامة وهي الدائرة الكبرى، فمن حكمها: أن يتولى الله من شاء من عباده بنبوة وهي من أحكام الولاية وقد يتولاه بالرسالة وهي من

أحكام الولاية أيضاً، فكل رسول لا بد أن يكون نبياً، وكل نبي لا بد أن يكون ولياً، فكل رسول لا بد أن يكون ولياً»[١].

وكثيرة هي النصوص التي يتحدث فيها ابن عربي عن الولاية وأهميتها، والوارث وعلاقته بالنبي، وهذه النصوص هي التي جعلت مفهوم النبوّة عنده فيه كثير من الغموض وتحيط به الشبهات من كل جانب، وليس ذلك فحسب، بل تشير نصوصه إلى القول بتفضيل الولاية على النبوة وأن النبوة العامة لم تنقطع، وإنما التي انقطعت هي نبوة التشريع، وأن الذي انقطع هو المسمى ولكن الحكم والحقيقة بقيا في الأولياء الورثة، وفي هذا فتح لباب النبوّة.

يقول الشيخ عن الأنبياء: «من الأولياء رضي الله عنهم الأنبياء صلوات الله عليهم تولاهم الله بالنبوة، وهم رجال اصطنعهم لنفسه واختارهم لخدمته واختصهم من سائر العباد لحضرته شرع لهم ما تعبدهم به في ذواتهم، ولم يأمر بعضهم بأن يعدي تلك العبادات إلى غيرهم بطريق الوجوب، فمقام النبوة مقام خاص في الولاية، فهم على شرع من الله أحل لهم أموراً وحرم عليهم أموراً قصرها عليهم دون غيرهم»[٢].

وإذا كان النبي هو ممن اختصهم الله بأمر دون أن يكلفهم التبليغ، فإن الذين كلفوا بالتبليغ هم الرسل الذين هم أيضاً من الأولياء: «... ومن الأولياء رضوان الله عليهم الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، تولاهم الله بالرسالة، فهم النبيون المرسلون إلى طائفة من الناس، أو يكون إرسالاً عاماً إلى الناس ولم يحصل ذلك إلا لمحمد ﷺ، فبلغ عن الله ما أمره الله بتبليغه في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَ﴾ [المائدة: ٦٧] ﴿مَّا عَلَى ٱلرَّسُولِ إِلَّا ٱلۡبَلَٰغُ﴾ [المائدة: ٩٩] فمقام التبليغ هو المعبر عنه بالرسالة لا غير»[٣].

---

(١) محيي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية ـ المجلد الثاني ص ٢٥٦، دار صادر ـ بيروت.

(٢) الكتاب السابق ص ٢٤.

(٣) الكتاب السابق ص ٢٤.

ويمضي الشيخ في تعريف النبوّة، فيعرفها لغةً بقوله: «وأما النبوّة التي هي غير مهموزة فهي الرفعة، ولم يطلق على الله منها اسم، ولها في الإله اسم رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده، ولها أيضاً اسم العلي والأعلى وهي النبوة المهموزة، وهي مولدة عن النبوّة التي هي الرفعة، فالقصر الأصل والمد زيادة، ألا ترى العرب في ضرورة الشعر تجوز قصر الممدود لأنه رجوع إلى الأصل، ولا تجوز مد المقصور لأنه خروج عن الأصل»[١].

وأما مفهوم النبوّة اصطلاحاً فيشير إليه بقوله: «النبوّة منزلة يعينها رفيع الدرجات ذو العرش، ينزلها العبد بأخلاق صالحة وأعمال مشكورة حسنة في العامة، تعرفها القلوب ولا تنكرها النفوس وتدل عليها العقول وتوافق الأغراض وتزيل الأمراض، فإذا وصلوا إلى هذه المنزلة فتلك منزلة الإنباء الإلهي المطلق لكل من حصل في تلك المنزلة من رفيع الدرجات ذي العرش»[٢].

واضح أن مفهوم النبوّة الاصطلاحيّ شامل من خلال النص المشار إليه قسمي النبوة اللذين يشير إليهما الشيخ في كتابه باستمرار: النبوة العامة والنبوة الخاصة، ذلك أن الإنباء الإلهي والإنزال الرباني لا ينقطع إذ به حفظ العالم[٣].

يفرِّقُ ابن عربي إذاً بين النبوّة والرسالة، ويجعل الرسالة أخص من النبوة، ويجعل النبوة علاقة بين الله وبين بعض عباده يتعبدهم بشرع من قبله، أما الرسالة فهي وحي وتشريع وعلاقة بين الله وبين بعض عباده من جهة، وعلاقة بين هذا البعض وبين الناس من جهة أخرى، فهي نبوة ورسالة معاً.

---

(١) الفتوحات المكية ـ المجلد الثاني ص ٢٥٣.

(٢) الكتاب السابق ص ٩٠.

(٣) الفتوحات المكية ـ المجلد الثالث ص ٢٨٥.

وإذا أقر الشيخ بأن النبوّة قد ختمت بمحمد ﷺ وانقطع الأمر الإلهي بانقطاعها، فلا شك أن المقصود بالإنباء الإلهي الذي لا ينقطع هو الذي يتحصل للأولياء والورثة وليس للأنبياء «فالنبوة اختصاص من الله يختص بها من يشاء من عباده وقد أغلق ذلك الباب وختم برسول الله محمد ﷺ، والولاية مكتسبة إلى يوم القيامة فمن تعمل في تحصيلها حصلت له، والتعمل في تحصيلها اختصاص من الله يختص برحمته من يشاء»[١].

وإذا كانت النبوة عنده نبوتين، عامة وخاصة، فإن النبوة الخاصة هي مجال بحثنا، إلا أنه لا يمنع من الإشارة إلى أن أهم ميزات النبوة العامة التي هي لغير الأنبياء من الأولياء والورثة ـ ويطلق للإشارة إليها عدة مفردات[٢] من مثل: النبوة الباطنة، نبوة عموم، نبوة الإخبار، نبوة عامة، الوراثة النبوية، النبوة المطلقة، النبوة السارية، نبوة الوارث، نبوة الولي، النبوة القمرية ـ أنها ليست نبوة تشريع بل يحكمها شرع سيدنا محمد ﷺ، وأنها مستمرة وغير منقطعة، وتظهر بصورتي الولاية والوراثة.

أما الولاية فهي الفلك المحيط الجامع للأنبياء والرسل والأولياء، «فالأولياء هم ولاة الحق على عباده، والخواص منهم الأكابر يقال لهم رسل وأنبياء، ومن نزل عنهم بقي عليه اسم الولاية، فالولاية الفلك المحيط الجامع للكل»[٣].

والولي قد يكون بشيراً ونذيراً، ولكنه لا يكون مشرِّعاً، حيث التشريع من خصائص النبي، ومن هنا لم يرد في الشرع إطلاق اسم النبوّة والنبي إلا على المشرِّع خاصة، والنبوّة بهذا المعنى لا تحصل إلا لنبيّ.

---

(١) الفتوحات المكية ـ المجلد الثالث ص ١٤.

(٢) انظر: د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي ص ١٠٤١ الطبعة الأولى ١٩٨١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت.

(٣) الفتوحات المكية ـ المجلد الثالث ص ١٤.

والوراثة نعت إلهي وصف بها نفسه، والولي لا يأخذ النبوّة من النبي إلا بعد أن يرثها الله سبحانه منه ثم يلقيها إلى الولي «ليكون ذلك أتم في حقه حتى ينتسب في ذلك إلى الله لا إلى غيره»(١) وبعض الأولياء يأخذون النبوّة وراثةً عن النبي مباشرة كالصحابة الذين شاهدوه، أو من رآه في المنام، أما علماء الرسوم فيأخذونها خلفاً عن سلف إلى يوم القيامة(٢)، وشتّان بين من يأخذها عن الله سبحانه مباشرة، أو عن النبي ﷺ، وبين من يأخذها عن غيره من البشر.

وإذا كانت نبوة التشريع محدودة بأجزائها وجزئياتها، فإن النبوّة العامّة لا تنحصرُ أجزاؤها ولا يضبطها عدد؛ لأنها غير مؤقتة، ودائمة في الدنيا والآخرة(٣).

ونبوة التشريع ـ التي أطلق عليها الشيخ عدّة مفردات(٤) من مثل: نبوة التشريع، نبوة التكليف، النبوة الخاصة، النبوة المقيدة، نبوة مكملة، نبوة رسالية، نبوة شمسية، النبوة الظاهرة ـ مقصورةٌ على الأنبياء فقط، ولا تحصل إلا لهم، فهي اختصاص إلهيّ ليس فيها شيء من الاكتساب «... وأما الرسالة ونبوة الشرائع العامة أعني المتعدية إلى الأمم، والخاصة بكل نبي فاختصاص إلـٰهي في الأنبياء والرسل لا تُنال بالاكتساب ولا بالتعمل»(٥).

وإذا كانت نبوة التشريع قد انقطعت وختمت بسيدنا محمد ﷺ، فإن الرسالة لم تنقطع بل هي مستمرة إلى يوم القيامة، وهنا يشير الشيخ إلى أن هناك رسلاً ما يزالون أحياء بعد محمد ﷺ ولكنهم على شرعه يقول الشيخ: «إلا أن الرسالة هي الركن الجامع

---

(١) الفتوحات المكية ـ المجلد الثاني ص ٢٥٣.

(٢) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

(٣) الكتاب السابق ص ٩٠.

(٤) المعجم الصوفي ص ١٠٤٢.

(٥) الفتوحات المكية ـ المجلد الثاني ص ١٩.

للبيت وأركانه، إلا أنها هي المقصودة من هذ ا النوع، فلا يخلو هذا النوع أن يكون فيه رسول من رسل الله، كما لا يزال الشرع الذي هو دين الله فيه، إلا أن ذلك الرسول هو القطب المشار إليه الذي ينظر الحق إليه فيبقى به هذا النوع في هذه الدار، ولو كفر الجميع، إلا أن الإنسان لا يصح عليه هذا الاسم إلا أن يكون ذا جسم طبيعي وروح، ويكون موجوداً في هذه الدار الدنيا بجسده وحقيقته، فلا بد أن يكون الرسول الذي يحفظ الله به هذا النوع الإنساني موجوداً في هذا النوع في هذه الدار بجسده وروحه يتغذى، وهو مجلى الحق من آدم إلى يوم القيامة، ولما كان الأمر على ما ذكرناه ومات رسول الله ﷺ بعدما قرر الدين الذي لا ينسخ، والشرع الذي لا يبدَّل، ودخلت الرسل كلهم في هذه الشريعة يقومون بها، والأرض لا تخلو من رسول حي بجسمه فإنه قطب العالم الإنساني، ولو كانوا ألف رسول لا بد أن يكون الواحد من هؤلاء هو الإمام المقصود، فأبقى الله تعالى بعد رسول الله ﷺ من الرسل الأحياء بأجسادهم في هذه الدار الدنيا ثلاثة»[١]، ويشير إلى أن هؤلاء الرسل الثلاثة هم: إدريس وإلياس وعيسى عليهم السلام[٢].

والرسالة كما قلنا تفارق النبوّة في أن الأخيرة اختصاص بلا تكليف بالتبليغ، بينما الرسالة اختصاص وتكليف بالتبليغ، غير أن الواضح من نصوص الشيخ الخلط بين مفهوم النبوة والرسالة في أنهما متفقتان في التشريع، والتشريع يستلزم التبليغ.

وحقيقة الرسالة عند الشيخ: إبلاغ كلام من متكلم إلى سامع، وهي بهذا حال لا مقام، فلا بقاء لها بعد التبليغ، «الرسالة نعت كوني متوسط بين مرسل ومرسل إليه، والمرسل به قد يعبّرُ عنه بالرسالة، وقد تكون الرسالة حال الرسول، وهي بالجملة ليست بمقام، وإنما هي نسبة حال، وتنقطع بانقطاع التبليغ بالفعل، ويزول حكمها بانقضاء التبليغ»[٣].

---

(١) الفتوحات المكية ـ المجلد الثاني ص ٥.

(٢) يضيف الشيخ إلى هؤلاء الثلاثة: الخضر عليه السلام حيث هم الأوتاد، ويحفظ الله بهم الدين.

(٣) الكتاب السابق ص ٢٥٨.

ومن شروط الرسالة: أن تكونَ بواسطة روح قدسي أمين، ينزل بالرسالة على قلب الرسول أو يتمثل له الملك رجلاً، وكل وحي لا يكون بهذه الكيفية لا يسمى رسالة بشرية.

وكثيراً ما نرى الشيخ يؤكد التَّفريق بين النبيِّ والرسول، فيقول في أحد نصوصه: «والفرق بين النبيّ والرسول: أن النبيَّ إذا ألقى إليه الروح ما ذكرناه، اقتصر بذلك الحكم على نفسه خاصة، ويحرمُ عليه أن يتبع غيره، فهذا هو النبي، فإذا قيل: بلغ ما أنزل إليك إما لطائفة مخصوصة كسائر الأنبياء، وإما عامة للناس ولم يكن ذلك إلا لمحمد ﷺ لم يكن لغيره قبله فسمي بهذا الوجه رسولاً، والذي جاء به رسالة، وما اختص به من الحكم في نفسه وحرم على غيره من ذلك الحكم هو نبي مع كونه رسولاً، وإن لم يخص في نفسه بحكم لا يكون لمن بعث إليهم فهو رسول لا نبي، وأعني نبوة الشرائع التي ليست للأولياء، فكل رسول لم يخص بشيء من الحكم في حق نفسه فهو رسول لا نبي، وإن خص مع التبليغ فهو رسول ونبي، فما كل رسول نبي على ما قلناه ولا كل نبي رسول[1] بلا خلاف»[2].

وإذا كان هذا التفريق قائماً فما هي نبوة التشريع إذن؟ أليست هي الرسالة بعينها؟

يجيب الشيخ على هذا التساؤل بتقسيم أنبياء التشريع على قسمين: أنبياء تشريع في خاصتهم، وأنبياء تشريع في غيرهم، وهؤلاء هم الرسل، وقد نص الشيخ في كتبه على أن النبوة الخاصة والرسالة قد انقطعتا بالاسم وليس بالحكم والحقيقة، بل بقيَتا حكماً وحقيقةً في الأولياء الورثة.

---

(١) هكذا وردت، والصواب: رسولًا.

(٢) الفتوحات المكية ـ المجلد الثاني ص ٢٥٨.

ونحن هنا بإزاء قضيتين هامتين:

أولاهما: استمرار الولاية العامة وسرَيانها في الأولياء الورثة.

وثانيتهما: وجود أربعة رسل أحياء يحفظ الله بهم الدين.

والربط بين هاتين القضيتين يؤدي إلى تبين تناقض واضح في فكره، وقد حاولت أن أجد تبريراً لدى الشيخ أو تفسيراً لهذا التناقض فلم أجد ذلك إلا من خلال الربط بين هؤلاء الرسل وبين خاتم الأولياء، حيث يشير إلى ذلك بقوله: «... وما يراه أحد من الأنبياء والرسل إلا من مشكاة الرسول الخاتم، ولا يراه أحد من الأولياء إلا من مشكاة الولي الخاتم، حتى إن الرسل لا يرونه ـ متى رأوه ـ إلا من مشكاة خاتم الأولياء، فإن الرسالة والنبوّة ـ أعني نبوّة التشريع ورسالته ـ تنقطعان، والولاية لا تنقطع أبداً، فالمرسلون من كونهم أولياء لا يرون ما ذكرناه إلا من مشكاة خاتم الأولياء»[(١)].

وإن استطعنا من خلال هذا النص أن نوفق بين ما يبدو من تناقض بين استمرار الولاية في الدنيا والآخرة، وبين وجود رسل أحياء في الدنيا بعد محمد ﷺ، فإننا لا نستطيع أن نفسر هذه الأفضلية لخاتم الأولياء على الرسل، سيّما أنه يقرُّ في كثير من نصوصه بأن النبوّة و الرسالة أعلى من الولاية.

وإذا لم يكن تبريره لهذه القضية مُقنعاً فقد أُخذَ عليه أنه يفضل الأولياء على الأنبياء، فينقل الدكتور محمد رشاد سالم عن ابن تيمية: أن مُتفلسفة الصوفية كابن عربي وأتباعه يفضّلون الأولياء على الأنبياء والرسل، ويعدّون الرسل تابعين لخاتم الأولياء يأخذون عنه العلم ويستفيدون منه[(٢)].

---

(١) محيي الدين ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق د. أبو العلا عفيفي، ص ٦٢، نشر دار الكتاب العربي ـ بيروت.

(٢) د. محمد رشاد سالم، مقارنة بين الغزالي وابن تيمية ص ١٠١، الدار السلفية ١٩٧٥.

ويقول الدكتور إبراهيم هلال في هذا الموضع: «ثم يحاول ابن عربي أن يموِّهَ علينا بأنه هو ومن نحا نحوَهُ لا يفضّلون الولاية على النبوّة، وأن يؤوِّلَ كلام من يقول بذلك فلا يزيده هذا إلا تأكيداً لفكرته الباطلة»[١] مشيراً بهذا القول إلى نص الشيخ في «الفصوص»: «فإذا سمعتَ أحداً من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال: الولاية أعلى من النبوّة، فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه، أو يقول: إن الوليَّ فوق النبي والرسول، فإنه يعني بذلك في شخص واحد وهو أن الرسول عليه السلام ـ من حيث هو وليّ ـ أتم من حيث هو نبي رسول، لا أن الوليَّ التابع له أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبداً فيما هو تابع له فيه، إذ لو أدركه لم يكن تابعاً له فافهم»[٢].

وحقيقة الأمر: أن ابن عربي يقع في تناقضات كبيرة في توضيح العلاقة بين الوليِّ والنبيِّ والرسول، ففي حين يشير تارةً إلى أن الوليَّ تابعٌ للنبيِّ ولا يمكن أن يكون التابع أفضل من المتبوع، ولا يدركه، نراه تارةً أخرى يشير إلى أن الوليَّ أعلى مقاماً وأتم وأكمل «فإذا رأيت النبي يتكلم بكلام خا رج عن التشريع فمن حيث هو ولي وعارف، ولهذا مقامه من حيث هو عالم، أتم وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع»[٣].

وحين نراه يشير إلى أن النبوّة والرسالة خصوص رتبة في الولاية، بمعنى أن النبيَّ الذي عنده تشريع ورسالة أعلى من الوليِّ الذي لا نبوّة تشريع عنده ولا رسالة، نراه يقول: «... فالخليفة عن الرسول من يأخذ الحكم بالنقل عنه ﷺ، أو بالاجتهاد الذي أصله أيضاً منقول عنه ﷺ، وفينا من يأخذ عن الله فيكون خليفة عن الله بعين ذلك الحكم، فتكون المادة له من حيث كانت المادة لرسوله ﷺ... وكذلك أخذ الخليفة عن الله عين ما أخذه منه الرسول، فنقول فيه بلسان الكشف خليفة الله، وبلسان الظاهر خليفة رسول الله...»[٤].

---

(١) نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة ـ الجزء الثاني ص ٨٢.

(٢) فصوص الحكم ص ١٣٥.

(٣) الكتاب السابق، ونفس الصفحة.

(٤) الكتاب السابق ص ١٦١ -١٦٢.

وليس من شك أن العلاقة التي بناها الشيخ بين الأنبياء والرسل وبين الأولياء هي علاقة معقدة في جميع أطرافها، لا سيّما حدوث المعرفة والاتصال بعالم الغيب وحدوث خوارق العادات من معجزات وكرامات، وما رافق ذلك من تناقضات ظاهرة في تحديد العلاقة بين الوليّ والنبيّ، وإذا وجد من يدافع عن الشيخ في أنه لم يفضّل الولاية على النبوّة، ولم يقل بذلك وهُم قلّة، فإنّ القائلينَ عكس هذا القول أكثر من القائلين به يقيناً.

أما ابن سبعين وهو من أصحاب وحدة الوجود، فيبدو من رسائله أنه لم يتعرض إلى مفهوم النبوّة بشكلٍ تفصيليّ، وأن مذهبه في الوحدة المطلقة الذي زاد فيه على أصحاب مذهب وحدة الوجود، يتحكم في كل آرائه وأفكاره تحكّماً لا يدع لحقيقة أخرى مكاناً في فلسفته، فلا وجود على الحقيقة إلا لله، فالموجود عنده واحد فقط هو وجود الله، أما سائر الموجودات فهي عين الموجود الحقيقي، وليست زائدة عليه بوجه من الوجوه[١]. ولهذا فإن مفهوم النبوّة على ما ذهب إليه محكوم بالبناء العام لمذهبه. ولكن الجديد عنده: هو ظهور فكرة الوارث أو المحقق، فإن طريق الوصول إلى الله لا يكون إلا بالنبيّ، والنبيُّ لا يُعرَفُ إلا بالوارث، فالوارث المحقق هو اللازم للنبيّ والعارف به، بل هو شرط في الوصول إلى النبيِّ الذي هو شرط في الوصول إلى الله الذي هو مطلب السعداء والأتقياء[٢].

والواقع أن أهم ما يبين مذهب ابن سبعين هو كتاب «بد العارف» بالإضافة إلى مجموعة رسائله التي حققها الدكتور عبد الرحمن بدوي، وفي هـٰذين الكتابين لا نجده يبحثُ كثيراً في مفهوم الرسالة والنبوّة، مع أنه يوردهما فيهما مرات عديدة، بل يشير إلى ضرورة الإيمان بالنبوّة، وضرورتها للعقلاء الذين يطلبون السعادة.

---

(١) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ٢٥٥.

(٢) انظر: شرح رسالة العهد من مجموعة رسائل ابن سبعين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ص ١٢١ وما بعدها ـ القاهرة ١٩٦٥.

وكما عند السُّهرَوَردي فإن مفهوم النبي عند ابن سبعين قد حُدِّدَ بصفات وأفعال وشروط، من توافرت فيه فهو نبيّ «... ومن حيث هو يخلص السعادة بالأمثلة وبالخطابة المعجزة، والأفعال الخارقة للعادة، والبراهين السهلة المفيدة والجملة الكاملة، ووجود الشروط التسعة وهي: أن يكون في زمان درست فيه الحقائق، والثاني: خرق العادة، والثالث: أن يقترن مع دعواه بحدّ، والرابع: أن يوافق دعواه، والخامس: أن لا يظهر على وجهه ما يدل على كذب، والسادس: العصمة من الصغائر والكبائر، والسابع: أن يكشف القناع، والثامن: أن يعجز الخلق عن معارضته، والتاسع: أن يكون ما هو بسبيله مما يتعاطاه أهل زمانه، ويكون مع ذلك يتكلم بما تتضمنه الأحكام الإلـٰهية، والحركات الفلكية، وترِدُ عليه الموارد من فوق الكلمة، وتنزلُ عليه الذوات المفيدة المغيضة، ويصعد لها ويحلّ في النسبة الحافظة، ويجوز على القواطع المادية، ويتصرف بالاستمداد الإلـٰهي ويحذف عن باطنه غير الذات الواجبة، ويخلص للكافّة ما يحتاجون إليه، ولا يترك للسعادة حجاباً ولا للمسترشد حجّة، فهو من هذه الجهة نبيّ ونفسه نبويّة»[١].

فالنبيُّ عنده من يملك هذه المواصفات، سواء ما كان منها متعلقاً بذاته وشخصه، أو ما كان منها خارجاً عن ذاته، وهي التي تميِّزه عن غيره من البشر، وقد وصف ابن سبعين نفوس البشر جميعها حيث بدأ مع الإنسان صاحب النفس السّاذجة، ثم صاحب العقل بالقوّة وبالملكة، ثم صاحب العقل بالاكتساب، ثم صاحب العقل بالفعل فصاحب النفس النباتية فصاحب النفس الناطقة، فصاحب النفس الحكمية، فالملائكة المقربين، فالمحقق صاحب النفس المحققة، فصاحب النفس النبوية[٢].

---

(١) ابن سبعين، بد العارف، تحقيق د. جورج كتورة ص ١٦٣ - ١٦٤، الطبعة الأولى ١٩٧٨، نشر داري الأندلس والكندي ـ بيروت.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ١٦١ - ١٦٤.

على أن هذا الترتيب التسلسلي لا يعني أبداً التدرج في الرتبة، وإنما هو يصفُ نماذج من أفراد النوع البشريّ، وإن كان يشير إلى أن نفس النبيّ حكمية وناطقة فلا يعني أنه فيلسوف أو محقق، بل ربما يكون علمه قد اشتمل على علوم هؤلاء، بالإضافة إلى ما خصّهُ الله به من علم النبوّة، فلذة النفس النبوية أجل من لذة النفس الحكمية[1]، ونقلة نفس النبي في المعارف مباينة لنقلة غيرها، وصعودها في المعارف ومعراجها لموجدها الواجب الوجود، غير صعود الحكمية والناطقة؛ لأنها أرفع وأعلى نسبة من جميع النفوس[2].

وعند البحث في النفس النبوية نجد أنها عند ابن سبعين نوع من أنواع النفس الناطقة، إذ أنها عنده تكون على وجه التمام نفساً حكمية ونفساً نبوية، وهما تكمُلان في النوع الإنساني بالعرض لا بالذات[3].

ووظيفة النفس النبوية هي: «تلقي الوحي والإلهام، والاتصال بالعقل الفعّال، وتقويم سائر القوى المنحرفة، وإرشاد الإنسان متى يفعل ما ينبغي له أن يفعل، والذي ينبغي من أجل ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي، وخلاص الفطر الناقصة بوضع السنن والأحكام الموافقة، والرغبة والرهبة، والوعظ والوعد، والوعيد وكل ما لا تقدر النفس الحكمية عليه»[4].

ولا ريب أن ميزات النفس البشرية تختلف عن النفس الحكمية أو الفلسفية، فإن الأخيرة لها النظر في كليات الأشياء خاصة، أما النبويّة فتأخذ الأمر من الأول الحق، والكلمة المعظمة والذات المنزهة بغير واسطة ولا تركيب، ولا بالقوة ولا بالبحث[5].

---

(١) بد العارف ص ٣٢١.

(٢) الكتاب السابق ص ٣٢١.

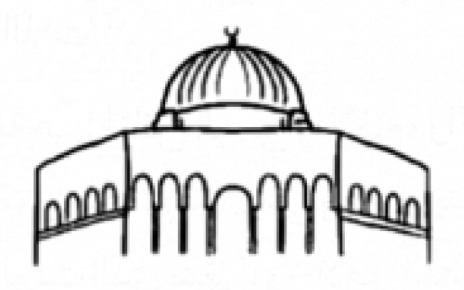
(٣) الكتاب السابق ص ٢٧٨.

(٤) الكتاب السابق ص ٢٨٥ -٢٨٦.

(٥) الكتاب السابق ص ٢٨٦.

ومن ميزات النفس النبوية أيضاً: أنها رتبة ممنوعة على البشر، ولا تُنالُ بالجهد البشريّ حتى إنه قطع طمع البشر فيها فقال: «... واعلم يا أخي أن الرتب والنفوس المتقدمة كلها مما لا يعجز عنها معنى الإنسانية إلا النفس النبويّة، فإنها رتبة ممنوعة كأنها مبدأ من المبادئ الأولى، وكلي من الكليات لا طمع فيها، كما أن الطمع والرجاء ممنوع من وقوع المحال، كذلك النبوة»[1].

* * *



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيِّك محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها

---

(١) بد العارف ص ١٦٤.

المبحث الثاني
في الوحي وطُرُقِه

توضح لنا في المبحث الأول من هذا الفصل مفهوم النبي والنبوة عند المتصوفة، سواء عند المعتدلين أم عند أصحاب الذوق الصوفي الإشراقيين، وأصحاب وحدة الوجود، وقد تكوَّنَ لدينا من خلال ذلك المبحث قدراً كافياً من التصوّر الواضح للأسس التي بنى المتصوفة بمذاهبهم المختلفة عليها أفكارهم في النبوّة، وبالتالي فإنه يمكن ابتداءً معرفة آرائهم في متعلقاتها، سواء ما كان متقدماً عليها، أو متأخراً عنها.

وما دمنا قد قسَّمنا المدارس الصوفية إلى قسمين رئيسين من حيث المعتقد وبناء المذهب، فإن من البيِّنِ أننا سنجدُ تصوُّرَين مختلفَيْن باختلاف أُسس هٰذين القسمين، وكل تصوُّر من هٰذين التصورَيْن لا شكَّ متأثر بآراء وأفكار خارجة عن بنيته المكوِّنة له في الأساس، فالتصوف السُّنيّ: متأثر بآراء أهل السنة والجماعة، والتصوف الفلسفيّ: متأثر بمدارس الفلسفة الإشراقية وغيرها من المدارس الفلسفية الأخرى على ما سيأتي فيما بعد، إلا أن الواضح أن المدرستين الصوفيّتين الرئيسيّتَين المشار إليهما لم تتطرقا إلى التفصيل في النبوّة ومتعلقاتها، كما فعل أهل السنة والجماعة.

والوحي وهو أهم متعلقات النبوة، بل الأساس الذي اعتمدت عليه كان مما تأثر بالآراء والفلسفات السابقة له. ومن المؤكد أن مفهومه عند أصحاب التصوف السُّنيّ لم يختلف عن مفهومه عند أهل السنة والجماعة إلا من حيث الصياغة، والتوسُّع

في شموليته، فإن حقيقة الوحي عندهم بمفهومه الاصطلاحي هي: «ما يقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة، فإن العبارة يجوز منها إلى المعنى المقصود بها، ولذا سميت عبارة، بخلاف الإشارة التي هي الوحي، فإنها ذات المشار إليه، والوحي هو المفهوم الأول والإفهام الأول، ولا تعجب من أن يكون عين الفهم عين الإفهام عين المفهوم منه، فإن لم تحصل لك هذه النكتة فلست بصاحب وحي، ألا ترى أن الوحي هو السرعة، ولا سرعة أسرع مما ذكرنا، فهذا الضرب من الكلام يسمى وحياً، ولـمّا كان بهذه المثابة وأنه تجلٍّ ذاتيّ، لهذا ورد في الحديث الذي رواه ابن حبان في «صحيحه» وغيره: «أن الله إذا تكلَّمَ بالوحي سمعَ أهل السماء صلصلة كجرِّ السلسلة على الصفاة فيصعقون، فلا يزالون كذلك حتى يأتيهم جبريل، فإذا جاءهم فزع من قلوبهم فيقولون: يا جبريل ماذا قال ربك؟ فيقول: الحق، فينادون الحق وهو العليّ الكبير»[1] وما سألت الملائكة عن هذه الحقيقة، وإنما عن السبب من حيث هويته»[2].

---

(١) ورد هذا الحديث من عدة وجوه؛ فقد أخرجه أبو داود في السنن، باب في القرآن، و ابن خزيمة في التوحيد، والبيهقي في الأسماء والصفات والخطيب في تاريخه من طريق علي بن إشكاب، وأخرجه أبو داود أيضاً عن أحمد بن أبي سريج وعلي بن مسلم الطوسي كلاهما عن أبي معاوية بهذا الإسناد، ومن طريق أبي داود أخرجه البيهقي في الأسماء و الصفات.

قال الخطيب: هكذا رواه ابن إشكاب عن أبي معاوية مرفوعاً، وتابعه على رفعه أحمد بن أبي سريج الرازي وإبراهيم بن سعيد الجوهري وعلي بن مسلم الطوسي جميعاً عن أبي معاوية وهو غريب، ورواه أصحاب أبي معاوية عنه موقوفاً.

وأخرجه موقوفاً: ابن خزيمة في التوحيد عن أبي موسى ابن جنادة، والبيهقي في الأسماء والصفات من طريق سعدان بن نصر كلاهما عن أبي معاوية. وقد روي من طرق عن الأعمش: حيث رواه البخاري في خلق أفعال العباد، والخطيب في تاريخ بغداد، وعبد الله بن أحمد في كتاب السنة، وابن خزيمة في التوحيد، وعلّقهُ البخاري عن مسروق عن ابن مسعود موقوفاً.

(٢) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز ـ الجزء الخامس، تحقيق عبد العظيم الطحاوي ص ١٧٧، المكتبة العلمية ـ بيروت.

وقد أورد الإمام الشعراني مثل هذا المفهوم للوحي، ولكنّه نسبهُ إلى ابن عربي في «الفتوحات»[(١)]، وربما كان هذا التعريف يحمل معانٍ صوفية مُوغلةٍ في الغموض، توحي بتأثُّرِ أصحاب هذا التعريف بالأسلوب الفلسفي من حيث الصياغة، إلا أننا نجد تعريفات أقرب إلى تعريفات أهل السنة من حيث الصياغة كتعريف صاحب تفسير «روح المعاني» للوحي بأنه: «ما يلقيه الله تعالى في قلوب خواصّ عباده على جهة الحديث فيحصل لهم من ذلك علم بأمر ما»[(٢)].

وعرَّفهُ الشيخ عبد الغني النابلسي بأنه: «التلقي الروحاني من القلم الأعلى»[(٣)].

وإذا اتفق جمهور متصوفة السنة على أن الوحي تَلقٍّ من الملأ الأعلى، فإنهم يميزون بين أنواع من الوحي، فإن الوحي للأنبياء يمتاز عن غيره من أنواع الوحي وبالذات الوحي إلى الأولياء: فما هو من الله مباشرة فهو للأنبياء، وما هو من اللوح المحفوظ فهو للأولياء، وهو التلقي الإلهامي[(٤)] وذلك يكون من وراء حجاب.

وقد ميَّـزَ الشيخ الألوسي بين نوعي الوحي: الروحاني والإلهامي، بأن الوحي إلى الأنبياء الذي هو الوحي الروحاني إنما يلقيه الله تعالى في قلب من يشاء على جهة الحديث، فإن لم يكن كذلك فلا يُعدُّ وحياً ولا خطاباً، مع أن بعض الناس يجدون في قلوبهم علماً بدون العلم، وهو وإن اعتُبرَ علماً صحيحاً، إلا أنه لا يعتبر وحياً للأنبياء؛ لأنه افتقر إلى الإلقاء على جهة الحديث، وهو المقصود من قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا﴾، فإن الله سبحانه جعل هذا الصنف من الوحي كلاماً يستفيد به العلم من جاء له[(٥)].

---

(١) انظر: اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر ـ الجزء الثاني ص ٨٤.

(٢) محمود الآلوسي البغدادي، روح المعاني ـ الجزء الرابع عشر ص ١٨٢، المطبعة المنيرية ـ مصر.

(٣) عبد الغني النابلسي، الفتح الرباني والفيض الرحماني، تعليق الأب أنطونيوس شبلي اللبناني ص ١٥٠ المطبعة الكاثوليكية ـ بيروت ١٩٦٠.

(٤) الكتاب السابق ص ١٥٠.

(٥) انظر: روح المعاني ـ الجزء الخامس والعشرون ص ٦٢.

وقد أكد الإمام الشعراني: أن وحي الأنبياء لا يكون إلا على لسان جبريل عليه السلام يقظة ومشافهة، أما وحي الأولياء فيكون على لسان ملك الإلهام!![1] ويكون على ضروب، منها: ما يتلقى بالخيال كالمبشرات في عالم الخيال، وهو الوحي في المنام، ومنها: ما يكون خيالاً في حس على ذي حس، ومنها: ما يكون معنى يجده الموحى إليه في نفسه من غير تعلّق حسّ ولا خيال ممن نزل عليه، ومنها: ما يكون مكتوباً في ورقة. ودلالة صحة الأخيرة: أن علامتها: أن تقرأ الكتابة من كل ناحية على السواء لا تتغير، ولكن لا يعمل بها إلا إن وافقت الشريعة!!

ويبدو من خلال بعض نصوص هؤلاء المتصوفة أنهم يفارقون أهل السنة في أنهم يقصرون وحي الأنبياء على الضرب الأول من ضروب الوحي، أعني التلقي عن الله مباشرة، أما غير ذلك من الضروب الأخرى فمختصةٌ بغيرهم من الأولياء وعامة المسلمين «فالوحي هو مكالمة الأنبياء عليهم السلام، ومن وراء حجاب ـ يعني حجاب الأنبياء عليهم السلام ـ مكالمة الأولياء رضوان الله عليهم أجمعين، وإرسال الرسول مكالمة العامة من المسلمين...»[2].

إلا أن هذا ليس رأي عامتهم، فالهجويري يشير إلى عدّة طرق لوحي الأنبياء، إما مكاشفة عن الحق سبحانه، وإما عن لسان ملك، وإما كشفاً يعرف بالضرورة[3]، وهذا يعني إضافة ضرب جديد من ضروب الوحي إلى الضروب المعتمدة عند جمهور أهل السنة، وهو: الكشف الذي أصبح مبدأ مهماً من مبادئ المعرفة التي يؤمن بها المتصوفة عامة، ويخصون به الأولياء على الأغلب، والمقصود بالكشف: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً[4].

---

(١) انظر: اليواقيت والجواهر في عقائد الأكابر ـ الجزء الثاني ص ٨٣.

(٢) انظر: الفتح الرباني والفيض الرحماني ص ١٥٠.

(٣) انظر: كشف المحجوب ص ٣٢٤.

(٤) انظر: التعريفات ص ٢٣٥.

وإذا كان الوحي قد انقطع بصورِهِ جميعها عند أهل السنة، فإن نوعاً من المعرفة الغيبية اختص به بعض أولياء الله تعالى، هذه المعرفة تتم بالكشف والمشاهدة والإلهام، أو ما يسمى بالعلم اللدنّي الثابت بالكتاب والسنة.

إلا أن هؤلاء المتصوفة يميزون بين العلم الموحى به للأنبياء، والعلم الآخر (اللدنّي) الآتي من إحدى الطرق المشار إليها آنفاً، والفرق البيّن بينهما: أن العلم النبويّ يأتي بواسطة أو بدونها، بينما يأتي العلم اللدنّي بدون واسطة، فيأتي مباشرة بين النفس وبين الحق عز وجل «... واعلم أنه لا ينزل على قلوب الأولياء من وحي الإلهام إلا دقائق ممتدة من الأرواح الملكية لا نفس الملائكة، لأن الملك لا ينزل بوحي على غير نبي أصلاً، ولا يأمر بأمر إلـٰهي قطعاً؛ لأن الشريعة قد استقرَّت، فلم يبقَ إلا وحي المبشرات وهو الوحي الأعم، ويكون من الحق إلى العبد من غير واسطة، ويكون أيضاً بواسطة. والنبوّة من شأنها الواسطة، فلا بدَّ من واسطة الملك فيها...»[1].

وقد فرَّقَ الإمام الغزالي بين علم الوحي (النبويّ) والعلم اللدنيّ (الخاص بالأولياء) ولكن هذا التفريق لم يعطِ الصورة الكلامية الواضحة للوحي، بل شابته أفكار فلسفية واضحة فيقول في كيفية حصول الوحي: «... وهو أن النفس إذا كملت ذاتها يزول عنها دنس الطبيعة ودرن الحرص والأمل، وينفصل نظرها عن شهوات الدنيا، وينقطع نسبها عن الأماني الفانية، وتقبل بوجهها على بارئها ومنشئها، وتتمسك بجود مبدئها، وتعتمد على إفادته وفيض نوره، والله تعالى بحسن عنايته يُقبلُ على تلك النفوس إقبالاً كليّاً، وينظر إليها نظراً إلـٰهياً، ويتخذُ منها لوحاً، ومن النفس الكلي قلماً، وينقش فيها جميع علومه، ويصير العقل الكلي كالمعلّم، والنفس القدسية كالمتعلم، فيحصل جميع تلك العلوم لتلك النفس، وينتقش فيها جميع الصور من غير تعلّم وتفكّر»[2] ويقول في

(١) روح المعاني ـ الجزء الخامس والعشرون ص ٦٢.

(٢) انظر: الرسالة اللدنية ص ١١٤، من مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، نشر مكتبة الجندي ـ مصر.

الإلهام: «والإلهام تنبيهُ النفس الكليّة للنفس الجزئية الإنسانية على قدر صفائها وقبولها وقوة استعدادها، والإلهام أثر الوحي، فإن الوحي هو تصريح الأمر الغيبي والإلهام هو تعريضه، والعلم الحاصل عن الوحي يسمى علماً نبوياً، والذي يحصل عن الإلهام يسمى علماً لدنيّاً، والعلم اللدنّي هو: الذي لا واسطة في حصوله بين النفس وبين الباري، وإنما هو كالضوء من سراج الغيب يقع على قلب صافٍ فارغٍ لطيف»[(١)].

وإذا كان هذا هو رأي الإمام الغزالي في الوحي وكيفية حصوله، فإننا نستطيع أن نقرر هنا أنه لا فرق بين الإمام الغزالي وبين فلاسفة الفيض في جعل النبوّة مجالاً للاكتساب ما دام الوحي مرهوناً حصوله بصفاء النفس.

ربما يكون الفرق الرئيسي بينهما: أن الوحي مجال اتصال النفس فيه بالعقل الكلي، بينما الإلهام مجال اتصال النفس فيه بالنفس الكلية، والعقل الكلي لا ريب أشرف من النفس الكلية، كما أن باب الوحي قد انسدَّ وتوقف، بينما باب الإلهام لم ينسد، فمدد نور النفس الكليّة لا ينقطع؛ لدوام ضرورة النفوس وحاجتها إلى تأكيد وتجديد وتذكر[(٢)].

وقد دعت هذه التفرقة بين الوحي والإلهام عند الإمام الغزالي الدكتور عبد الكريم عثمان إلى القول بأن ثمّة شبهاً بين ما عند الغزالي وما في نظرية الفيض الأفلوطينية، ومذهب الصدور عند الفارابي، إلا أن الغزالي يؤيد ما يذهب إليه بالشواهد الدينية على الوحي والإلهام[(٣)].

وقد أشار بعض المدافعين عن الإمام الغزالي إلى أن الارتباط بين الوحي والإلهام يمكن حمله على مجرد التصنيف، والجمع بين العلمين، وعلى أساس التقارب لا التشابه

---

(١) الرسالة اللدنية ص ١١٦.

(٢) الكتاب السابق ص ١١٨.

(٣) من مقال وظائف النفس عند الغزالي ص ٦٦٧، انظر: أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، وانظر: كذلك: مقال الحاسّة الدينيّة عند الغزالي في نفس الكتاب ص ٣٥٦.

الكامل، حيث قال الدكتور إبراهيم هلال: «وأريد أن أنبّه هنا إلى أن ما أُثيرَ هنا عن الإمام الغزالي من الكلام الذي يوهِمُ التسوية بين إلهام الأولياء ووحي الأنبياء من مثل قوله: «فالأنبياء والأولياء انكشف لهم الأمر لا بالتعلم والدراسة والكتابة للكتب، بل بالزهد في الدنيا، وتفريغ القلب من شواغلها، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى...» يمكن حمل مثل هذا الكلام على مجرد التصنيف والجمع بين العلمين، وعلى أساس التقارب لا التشابه الكامل، فإن الإلهام أيضاً يأتي عن طريق الملك[1].

لا بد لنا إذاً من التمييز بين هـٰذين الطريقين، لندعي بعد ذلك أن الوحي يختص به الأنبياء فقط «فأما علم الوحي فخاصّ بالرسل موقوف عليهم»[2]، إلا أننا وإن فرقنا بين الوحي والإلهام، فإن هذا التفريق يكون من حيث علاقة الوحي أو الإلهام بالشخص الموحى إليه أوالملهم، وليس من حيث طبيعة الوحي أو الإلهام، فإن طبيعتهما واحدة لا فرق، فمعدنهما واحد، ويندرجان تحت نوع واحد هو العلم اللدنّي أوالكشفيّ، وليست الخطورة هنا، ولكن الخطورة هي في كيفية حصول الوحي أو الإلهام، فإن الوحي بمفهومه الفيضي إذا كان شيئاً يتولد في نفس النبي أو الولي، أو كان مجرد خيالات وإشراق ذاتي يتحقق للنفس وقت شدة الصفاء، دون أن يكون تنزله تنزلاً حقيقياً من جهة ملك الوحي على ما هو معروف في طرق تنزل الوحي عند أهل السنة، فهو الذي يؤدي إلى القول باكتساب النبوّة، وينفي كونها هبة واصطفاء من الله سبحانه، فهل وصل الإمام إلى هذا الحدّ في تصوير النبوّة؟!

حقيقةً اختلفَ العلماء في هذا الموضوع بالنسبة للإمام الغزالي، فمنهم من عدّه مُتصوفاً سنيّاً خالصاً مثل الدكتور إبراهيم هلال الذي يصف المعرفة عند الغزالي بأنه لوّنها بلونه السُّنيّ الإلهاميّ، ووقف بها عند حدود الدين، وحفظ للوحي قيمته

---

(١) التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٨٧.

(٢) الرسالة اللدنية ص ١١٧.

ومنزلته وللأنبياء علومهم[١]. والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني الذي يعتبر الغزالي أكبر مُدافع عن التصوف السُّنيّ القائم على عقيدة أهل السنة والجماعة[٢].

ومنهم من يشير إلى تأثُّـرِ الإمام بالآراء الفلسفية في هذا الصدد، وخاصة الفلسفة الأفلوطينية المحدثة ونظرية الفيض منها بالذات، فيشير الدكتور محمود قاسم إلى أن الغزالي قلَّدَ الفلاسفة في بعض آرائهم، وخصوصاً في كتاب «مشكاة الأنوار» إن لم يكن مدسوساً عليه، ثم يلتمس له العذر في ذلك لو صحَّت نسبة الكتاب إليه بأن الجو الثقافيّ والفلسفيّ في عصره وقبل عصره كان مُشبعاً بنظرية الفيض، بحيث لا يكاد ينجو أحد من استنشاقه ثم تمثيله إلى حد كبير أو قليل[٣].

كما يشير الدكتور إبراهيم مدكور إلى أن نظرية الإمام في النبوة تحمل في ثناياها أفكاراً فارابية، بل يشير إلى أنه اعتنقها وأثبتها في بعض كتبه، وبالذات في «المنقذ»[٤].

ولهؤلاء وغيرهم من العلماء الرائين رأيهم العذر في الحكم على الإمام، إذ إن كثيراً من نصوصه تشير إلى ذلك، ومن هذه النصوص ما ورد في كتاب «معارج القدس» من خواص النبوة حيث يشير إلى أن لها خواصاً ثلاثاً؛ أولاها: تابعة لقوة التخيُّل والعقل العملي، وثانيتها: تابعة لقوة العقل النظري، وثالثتها: تابعة لقوة النفس، ويشرح هذه الخواصّ شرحاً يتفق فيه مع ما ورد في النمط العاشر من إشارات ابن سينا إلى حد جعل الدكتور سليمان دنيا يقول فيه: «... وقد اتفق مع الغزالي فيما ذهب إليه من رأي أو في معنى أصح اتفق الغزالي معه، ولا أحب أن أسترسل في ذكر كل ما اتفقا فيه؛ لئلا ينجرّ

---

(١) التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٩٢.

(٢) انظر: مدخل إلى التصوف الإسلامي ص ١٨٢.

(٣) انظر: مقال العقل والتقليد في مذهب الغزالي، من كتاب أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده ص ٢٠٢.

(٤) انظر: في الفلسفة الإسلامية، منهجه وتطبيقه ـ الجزء الأول ص ١١١.

بنا ذلك إلى نقل النمط العاشر بتمامه»[١].

وكذلك نجد مثل ذلك في «مقاصد الفلاسفة» و«المنقذ من الضلال» و«مشكاة الأنوار» و«فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة» وغيرها.

ولكي تكتمل لنا صورة الوحي والنبوّة عند الغزالي، فإنه يرى أن العلوم التي ليست ضرورية وإنما تحصل في القلب في بعض الأحوال، تختلف الحال في حصولها: «فتارة تهجم على القلب كأنه ألقي فيه من حيث لا يدري، وتارة تكتسب بطريق الاستدلال والتعلم، فالذي يحصل لا بطريق الاكتساب وحيلة الدليل يسمى إلهاماً، والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً، ثم الواقع في القلب بغير حيلة وتعلم واجتهاد من العبد ينقسم إلى ما لا يدري العبد أنه كيف حصل له ومن أين حصل، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب، والأول يسمى: إلهاماً ونفثاً في الروع، والثاني يسمى: وحياً، وتختص به الأنبياء»[٢].

فالوحي هنا الذي يختص بالأنبياء يكون بمشاهدة الملك الذي يلقي في القلب، وإن لم تتضح صورة المشاهدة وكيفية الإلقاء، فالفكرة في أساسها سُنيّة، وقد اتفق عليها معظم مُتصوفي السُّنة كما مرّ، غير أن المنهج الذي سار عليه الإمام في تصويره للنبوّة، والأفكار التي طرحها في معالجة هذا الموضوع مما خالف بها جمهور أهل السنة، وضعت علامات استفهام كثيرة على الإمام، وجعلت الآراء تميل إلى القول بتأثره بالفكر الفيضي في تفسير وتحليل النبوّة، إلى حد يصعب التخلص منها بتبرير أو تأويل نصوصه. وبالتالي الحكم عليه بأنه في هذا الموضوع بالذات نحا منحى أهل السنة والجماعة والأشاعرة بالذات.

---

(١) انظر له: الحقيقة في نظر الغزالي ص ٣٩٠، الطبعة الثالثة، دار المعارف ـ القاهرة.

(٢) الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين ـ الجزء الثالث ص ١٨، نشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

وإذا كان الغزالي قد اختلف في أفكاره في النبوّة، ومال الأغلب من المفكرين إلى عَدِّهِ من ضمن الذين أثبتوا النبوة بفكر ومنهج فلسفي، فإن من المؤكد أن المؤرخين قد أجمعوا على أن السُّهروَردي قد نحا منحى فلاسفة الإشراق في توضيح مفهوم النبوة وكيفية حصولها، وما النبوة عندهم إلا تدرج في قوى النفس الناطقة للاتصال بالعقل الفعّال وهكذا هو مفهوم الوحي أيضاً.

وقد صوّر السُّهروَردي كيفيته وطريقة حصوله بقوله: «فقد دريت أن القوة المتخيلة محاكية لهيئات إدراكية ومزاجية سريعة الانتقال من الشيء إلى ضده أو شبيهه، فإذا خمدت النفس الحسية وقلت الشواغل، فقد يقع للنفس الناطقة خلسة إلى جانب القدس، فانتقشت بنقش غيبي، فقد ينطوي سريعاً، وقد يشرق على الذكر وقد يتعدى إلى الخيال فيتسلط الخيال على لوح الحس المشترك، فتظهر فيه الصور على أكمل هيئتها وأبهاها وهي صور الملائكة أو العقول فتناجيه بالغيب، أو يرتسم صورة الأمر الغيبي مشاهدة، أو يسطر على سبيل الكتابة، وقد يكون على هيئة نداء هاتف لا يرى، أو على غلبة ظن بالأمر الغيبي فيطلع الإنسان على هذا الأمر، ثم إذا بقي الكلام محفوظاً في النوم واليقظة فهو رؤيا صادقة أو وحي صريح، وما بطل وبقيت محاكياته فهو وحي محتاج إلى تأويل أو حلم مفتقر إلى تأويل»[1].

وتنبني نظرية اتصال النفس بالملأ الأعلى عند السُّهروَردي الإشراقي على قطبين رئيسيين: أولهما: النفس وثانيهما: الملأ الأعلى نفسه، وهذا الملأ الذي قد يكون العقل الفعّال أو الأفلاك، وهذه الأفلاك لا تزال تنبعث منها حركات بفضل ما تناله من أنوار لامعة قدسية، وهذه الحركات تعد الإشراق، فلا تزال الإشراقات موجبة للحركات والحركات مُعدّة للإشراقات!

---

(١) من كتاب مجموعة في الحكمة الإلـٰهية نقلًا عن كتاب التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٩٠. والنص هذا قريب جداً من نصوص ابن سينا في النمط العاشر. انظر: الإشارات والتنبيهات القسم الرابع.

وهنا لا بد من تفسير للوحي على الطريقة السُّهروَردية، فما دام الاتصال بين النفس والعقل الفعال يمكن الإنسان أي إنسان من معرفة أمور الغيب فأين موضع الوحي إذن؟

ندرك من خلال نصوص السُّهروَردي ونظريته في الاتصال: أن الوحي الذي يؤمن به المسلمون من أهل السنة والجماعة يختلف عنه عند السُّهروَردي، فإننا إذا رجعنا إلى مجمل نصوصه فسنرى أنه ليس هناك وحي خارجي يأتي عن طريق ثالث يكون وسيطاً بين النبي، أو من يتحقق له شروط الاتصال بالعقل الفعّال وبين العقل الفعال نفسه، فليس هناك ملك ينزل بأمر الله، ولكن إشراقات من أعلى ترتقي إليها نفس متطورة نقية صافية، فالوحي موجود في النفس الإنسانية بصورة مبدئية ومرتبط بها، فهو يأتي بانفتاح عالم الغيب على النفس الإنسانية على نحو من الكشف والإشراق بدون وساطة ملك «... فلا تتعجب من انبعاث حركات الأفلاك عن أنوار تأتيها من الأفق الأعلى، وأنت إذا ارتقيت إلى مقام أرفع فستتصل بها وما فوقها، وتطلع على كثير من الأنباء، وتدرك أكثر الحقائق بالرصد الروحاني إذا كان لك مرشد مطلع على حقائق خفيات الطريق والأسرار»[1].

وقد بين السُّهروَردي كيفية اطلاع هذه النفوس على عالم الغيب بدون وساطة ملك فقال في «هياكل النور»: «وتتصل ـ النفوس الناطقة ـ بالنفوس الفلكية العالمة بحركاتها وبلوازم حركاتها، وتتلقى منها المغيبات في نومها ويقظتها كمرآة تنتقش بمقابلة ذي نقش، وقد يتفق أن تشاهد النفس أمراً عقلياً وتحاكيه المتخيلة بصورة تناسبه مناسبة ما، وتنعكس تلك الصورة إلى عالم الحس كما كانت تنعكس منه إلى معدن التخيل، فتشاهد صوراً عجيبة تناجيها أو تسمع كلمات منطوقة، أو يتجلى الأمر العيني[2] ويتراءى الشبح على تقدير المحاكاة كأنه يصعد وينزل»[3].

---

(١) النص منقول عن أحد كتب السُّهروَردي وأظنه التلويحات، انظر: السُّهروَردي من سلسلة نوابغ الفكر العربي، تأليف سامي كيالي ص ٨١ -٨٢، دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٦.

(٢) لعلّه الأمر الغيبي، وهو أسلم.

(٣) هياكل النور ص ٨٥، وانظر أيضاً: اللمحات ص ١٥٠.

هذه إذاً كيفيات ظهور المغيبات على النفوس الناطقة ولم نجد فيها واسطة الملك بل نجد اتصالاً مباشراً إما في اليقظة أو في المنام وتجلياً وكشفاً عند تخلصها من علائق البدن وترقيها في معارج القدس.

على أننا نجد السُّهروَردي يفرِّق بين مجاهدة الأنبياء وغيرهم، فإن الأنبياء لهم في أنفسهم قوة أصيلة أو فطرية تمكنهم من الاتصال بالعالم العلوي دون الإغراق في المجاهدات النفسية أو البدنية، ولكن غيرهم لا بد لهم من هذه المجاهدات للارتفاع عن كدورات البدن والاتصال بعالم الغيب، وبقدر ما تكون هذه المجاهدات بقدر ما تطلع النفس على المغيبات[١].

فالفرق بين الأنبياء وغيرهم هو: أن غير الأنبياء ممن تقلّ شواغل حواسهم الظاهرة بسبب النوم، أو التعطل، أو بسبب المجاهدات النفسية والبدنية يصلون إلى ما يصل إليه الأنبياء المفطورة نفوسهم على هذه القوة التي يتمكنون بها من الاطلاع على الغيب، والإتيان بخوارق العادات، غير أن هذا لا يمنع من القول بأن من توافرت فيه شروط تجرُّد النفس من علائقها المادية وصعودها إلى الملأ الأعلى يصل إلى ما وصل إليه النبي أو يزيد عليه، وبهذا فهو يشارك النبي في رؤاه الغيبية كما يشاركه في الإتيان بخوارق العادات.

ويشير الدكتور محمد البهي إلى أن معنى الوحي عند السُّهروَردي هو: «بأن تشاهد النفس التي صنعت أيضاً صوراً عجيبة (أي في عالم المجردات والعقول) تناجيها أو تسمع عنها كلمات منطوقة، أو يتجلى لها هذا الأمر الغيبي على قدر المحاكاة كأنه يصعد وينزل»[٢].

---

(١) انظر: أصول الفلسفة الإشراقية عند السُّهروَردي ص ٣٤٦.

(٢) من مقال: دور السُّهروَردي، في عالمية الثقافة في القرن السادس الهجري، انظر: الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق السُّهروَردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته ص ٢٨٠.

وقد انبنى على القول بالوحي بهذه الطريقة والكيفية أن النبوة لم تنته بمحمد ﷺ، بل هي مستمرة، والأنبياء مستمرون ولا يخلو منهم زمان، ويشير السُّهروَردي إلى ما يؤيد هذه الفكرة وإن لم تبد في ظاهرها أنها مقصودة للأنبياء فهو يقول: «... ولا تظنن أن الحكمة في هذه المدة القريبة كانت لاغية، بل العالم ما خلا قط عن الحكمة، وعن شخص قائم بها عنده الحجج والبينات وهو خليفة الله في أرضه، وهكذا يكون ما دامت السموات والأرض»[١].

ويشير الدكتور إبراهيم هلال إلى: أن الحكمة المشار إليها في النص السابق لم تسند في القرآن إلا للأنبياء عليهم السلام، وأنها عطية من الله اختصهم بها، وأن السُّهروَردي لم يستعملها في أغلب الظن إلا بهذا المعنى وهذا القصد[٢].

وقد أشار الدكتور هلال إلى أن الدكتور أبا الوفا التفتازاني يبرر ما نسب للسهروردي وابن سبعين من القول باستمرار النبوة بأنها هي «استمرار معنى النبوة على وجه ما لا على ذلك الوجه الذي يدينهم بالقول بإرسال الله الرسل والأنبياء بالفعل بعد محمد ﷺ، وإنما كلامهم في هذه الناحية يظهر في القطب عند حكيم الإشراق، كما يظهر في المحقق أو المقرب أو الوارث عند ابن سبعين»[٣].

ولا بد من الإشارة هنا إلى أن السُّهروَردي يشير إلى عالم خاص بالعجائب والغرائب والمعجزات، وبه تتحقق مواعيد النبوة والوحي، هذا العالم هو عالم الخيال، أو المثُل المعلقة بحيث تكون الموضوعات منتقشة فيه، وتنعكس على النفس الإنسانية عن طريق الإشراق الحضوري، لا عن طريق التماس أو تجريد الصورة أو تعقلها[٤].

---

(١) انظر هذا النص في كتاب: التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٨٦.

(٢) الكتاب السابق ص ١٨٧.

(٣) الكتاب السابق ص ١٩٣.

(٤) انظر: شهاب الدين السُّهروَردي في الذكرى المئوية لوفاته ص ٥٦.

ولعالم الخيال أو المثل المعلقة أهمية كبيرة في مدرسة الإشراق الصوفي إذ إنه مرتبة روحية في سلم الصعود إلى نور الأنوار، حيث لا يستطيع المريد العبور من عالم الأشباح والمحسوسات إلى عالم النور العقلي المحض، فلا بد من مرحلة وسطى تجمع بين صفات العالَـمَيْن: المعقول والمحسوس حتى تتم الرحلة الروحية دون قفزات قد تؤدي به إلى الانتكاس، ويختلف السالكون في هذا الدرب في قدراتهم على الصعود، فيعجز البعض عن مواصلة الطريق فيتوقف ويستقر في العالم الأوسط، وهذا البعض هم الأتقياء من المؤمنين من غير الصوفية، حيث تقف بهم قدراتهم عند حدود المواعيد الدينية المتمثلة في هذا العالم، وأما البعض الآخر فيمضي قدماً مجتازاً عالم المثل المعلقة، ومتجهاً إلى بحار عالم النور والبهاء المعقول، وهؤلاء هم الحكماء الكاملون حيث يصلون إلى أعلى المراتب، متجاوزين مراتب الملائكة والأنبياء[١].

وعالم المثل المعلقة هذا، ليس هو عالم أفلاطون، بل هو عالم أشباح مجردة متوسطة بين عالَـمَي المحسوس والمعقول، وهو المرآة التي تنعكس عليها صور جميع الموجودات المعقول منها والمحسوس، وينطوي على مثل للأفراد ذات طبيعة غير مفارقة تماماً، بل تجمع بين صفات المعقول وصفات المحسوس[٢].

والأنبياء الذين يتميزون بالنفس القدسية يدركون الصور الكونية وكأنها شيء خاص بهذه النفوس، وهي تعرف كل شيء بنفسها دون حاجة إلى معلم، وصفاؤها يجعلها تملك الكون.

والأنبياء وخاصة المتصوفة هم الذين منحوا نعمة الكشف بحيث يمكنهم الوصول إلى المرتبة التي يرون فيها وجه الله وهم أيقاظ[٣]!! ومن هؤلاء: السُّهرَوَردي نفسه الذي كان متصلاً بالروح القدس، وكان لديه كشف وإلهام يستشرف بهما عالم

---

(١) انظر: شهاب الدين السُّهرَوَردي في الذكرى المئوية لوفاته ص ٥٧.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ٥٥.

(٣) الكتاب السابق ص ١٢٨.

الغيب، وقد مرَّ معنا بيان كيفية الكشف وذلك بأن تشاهد النفس أمراً عقلياً في عالم المجردات وتحكيه المخيلة وتنقله إلى عالم الحس، وقد يصل الأمر بها إلى أن تطرب طرباً روحياً فيشرق عليها نور الحق وتطيعها الأكوان، وتشاهد صوراً عجيبة تناجيها أو تسمع منها كلاماً، أو يتجلى لها الأمر الغيبي على قدر المحاكاة.

وإذا كانت النبوة من هذا النوع من الكشف أو الإشراق، فلا تعود وظيفتها نقل ما تشاهده أو تسمعه، وما يتجلى لها من الأمر الغيبي على قدر المحاكاة كأنه يصعد وينزل إلى عالم الحس.

أما ابن عربي وهو مدرسة ثالثة من مدارس التصوف فقد فصل في الوحي وجعله من الميزات التي يمتاز بها النبي على الولي، هذا الوحي الذي انتهى نزوله بوفاة خاتم الأنبياء سيدنا محمد ﷺ، وأعني بالوحي هنا الملك الذي يكون واسطة بين الله سبحانه وبين النبي الموحى إليه بأمر ما، أما كيفيات الوحي الأخرى فيشترك بها الولي مع النبي كما سيتضح فيما بعد.

أما نزول الملك فلضرورة الأحكام التشريعية «... فإن وحي الرسل إنما هو بالملك بين الله وبين رسوله، فلا خبر له بهذا الذوق في عين إمضاء الحكم في عالم الشهادة، فما تعود الإرسال لتشريع الأحكام الإلـٰهية في عالم الشهادة إلا بواسطة الروح الذي ينزل به على قلبه أو في تمثله»[1].

ويشير الشيخ إلى كيفيات نزول الوحي فقد حددها بكيفيتين: إما التنزل بالأمر على قلب الرسول على اختلاف أحوال في ذلك التنزل، وإما على صورة جسدية من خارج، يلقى ما جاء به إليه على أذنه فيسمع، أو يلقيها على بصره فيبصر فيحصل له من النظر ما يحصل له من السمع، وهذا الباب قد أغلق برسول الله ﷺ[2].

---

(١) الفتوحات المكية ـ الجزء الأول ـ ص ٢٠٣.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ١٥٠.

وقد عرَّفَ الشيخ الوحي بأنه: «ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة»[١] وعندما يريد شرح هذه العبارة فإنه يفعل ذلك بعبارات يظهر فيها الغموض واضحاً جلياً. وقد أشرت من قبل إلى أن من ميزات التصوف الفلسفيّ: الميل إلى الغموض واستعمال الرمز إلى حدٍّ لا يفهمه سواهم.

فهو يقول في شرح مفهوم الوحي: «فإن العبارة تجوز منها إلى المعنى المقصود بها، ولهذا سميت (عبارة) بخلاف الإشارة التي هي الوحي، فإنها ذات المشار إليه والوحي هو المفهوم الأول والإفهام الأول، ولا أعجل من أن يكون عين الفهم عين الإفهام عين المفهوم منه، فإن لم تحصل لك هذه النكتة فلست صاحب وحي، ألا ترى أن الوحي هو السرعة، ولا سرعة أسرع مما ذكرناه، فهذا الضرب من الكلام يسمى وحياً .... فالوحي ما يسرع أثره من كلام الحق تعالى في نفس السامع، ولا يعرف هذا إلا العارفون بالشؤون الإلٰهية فإنها عين الوحي الإلـٰهي في العالم، وهم لا يشعرون فافهم، وقد يكون الوحي إسراع الروح الإلهي الأمري بالإيمان بما يقع به الإخبار، والمفطور عليه كل شيء مما لا كسب فيه من الوحي أيضاً»[٢].

وإذ أورد ابن عربي نصوصاً تشير إلى نزول الملك بالوحي وأنه هو الخاص بالأنبياء وأنه واسطة بين الله وبين النبي لضرورة التشريع، فإن له نصوصاً أخرى تنفي هذه الوساطة كقوله: «... فأي صاحب كشف شاهد صورة تلقى إليه ما لم يكن عنده من المعارف وتمنحه ما لم يكن قبل ذلك في يده، فتلك الصورة عينه لا غيره، فمن شجرة نفسه جنى ثمرة عمله، كالصورة الظاهرة منه في مقابلة الجسم الصقيل ليس غيره، إلا أن المحل

---

(١) الكتاب السابق ـ الجزء الثاني ـ ص ٧٨.

(٢) الكتاب السابق ونفس الصفحة ـ وقد مر هذا التعريف على لسان الفيروزآبادي في بصائر ذوي التمييز، وأظنه نقله عن ابن عربي في الفتوحات، حيث ابن عربي متقدم على الفيروزآبادي المتوفى سنة ٧١٨هـ بينما توفي ابن عربي سنة ٦٣٨ هـ.

والحضرة التي رأى فيها صورة نفسه تلقى إليه، تنقلب من وجه بحقيقة تلك الحضرة كما يظهر الكبير في المرآة الصغيرة صغيراً أو المستطيلة مستطيلاً والمتحركة متحركاً»[١].

وقد دعا مثل هذا النص وغيره كثيراً من الباحثين إلى اعتبار الوحي عند الشيخ انبعاثاً داخلياً من الذات الإنسانية، وإن كان ثمة وحي فإنما هو تصوير من خيال النبي، بل هو خيال وحديث نفس، وهو في ذلك متأثر بالفلاسفة الذين يقيمون الوحي على الخيال وأنه شيء من داخل النفس، وقد أشار الشيخ إلى أن قوة الخيال عنده بلغت حداً إلى تجسيد محبوبه من خارج لعينه كما تجسد جبريل عليه السلام لرسول الله ﷺ «ولقد بلغ بي قوة الخيال أن كان حبي يجسد لي محبوبي من خارج لعيني كما كان يتجسد جبريل لرسول الله ﷺ، فلا أقدر النظر إليه، ويخاطبني وأصغي إليه وأفهم عنه»[٢] وقد علق الدكتور إبراهيم هلال على هذا النص بقوله: «فالوحي عنده أيضاً خيال وحديث نفس، وليس في الواقع إلا تصويراً من خيال النبي كما يصور خيال المحب ويجسد أمامه محبوبه، فيخاطبه ويناجيه ويسمع كلامه، وهو في الحقيقة لا يخاطب إلا نفسه ولا يسمع إلا كلامه، فإذا كان الوجود واحداً فما معنى الثنائية في الوحي؟ الواقع أن ليس هناك ثنائية بين الوحي وبين النبي، وإذا كان هناك من أخبار يأتي بها الرسول أو تشريعات، فهي ليست شيئاً خارجاً عن نفسه، أو ليست شيئاً غير نفسه»[٣].

وقد أشار الدكتور أبو العلا عفيفي في تعليقه على جملة: «ولا يلقى عليك الوحي في غير ولا تلقي»[٤] إلى أن مذهب ابن عربي في الوحي لا نزول فيه ولا وساطة في النزول، بل هو انبعاث من ذات النفس الإنسانية وكشف عن أعماقها، أو هو فيض من

---

(١) فصوص الحكم ـ الجزء الأول ـ ص ٦٦.

(٢) الفتوحات المكية ـ الجزء الثاني ـ ص ٤٢٩.

(٣) التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٠٥.

(٤) انظر: فصوص الحكم ـ الجزء الأول ـ ص ٩٣.

الروح الكلي الساري في جميع النفوس الجزئية المتحد بها على الدوام[١]، فجبريل أو الملك هنا ليس له حقيقة، وإنما خيال في خيال، يقول في وصف جبريل عليه السلام وكيفية تصور النبي ﷺ له: «... ثم إنه ﷺ كان إذا أوحي إليه أخذ عن المحسوسات المعتادة فسجي وغاب عن الحاضرين عنده: فإذا سري عنه رد. فما أدركه إلا في حضرة الخيال ألا إنه لا يسمى نائماً، وكذلك إذا تمثل له الملك رجلاً فذلك من حضرة الخيال، فإنه ليس برجل وإنما هو ملك»[٢]. والخيال عنده يعطي دائمًا المحسوسات وليس غير ذلك له.

وقد أشار الشيخ الشعراني إلى أن ابن عربي يقرُّ بنزول الملك على النبي والولي، إذ الفرق بين الإيحاء للنبي والولي هو في كيفية ما ينزل به الملك لا في نزول الملك، إذ الذي ينزل به الملك على الرسول أو النبي خلاف ما ينزل به الملك على الولي مع أن ملك الإلهام الذي ينزل على الولي لا ينزل عليه بأمر أو نهي أو تشريع عموماً بل يقتصر على وحي المبشرات التي هي رؤى في المنام يراها الرجل أو ترى له[٣].

والواقع أن نصوص الشيخ ابن عربي كثيرة ومتضادة إلى درجة يستطيع أعداء ابن عربي من خلال ما يأخذون منها أن يتهموه بشتى التهم، ويستطيع أنصاره أن يثبتوا من خلال ما يريدون من نصوصه إثبات أنه لم يخرج عن عقيدة أهل السنة والجماعة، أما الباحث عن الحقيقة، فسيصل إلى نتيجة مؤداها أن الشيخ قد كتب أفكاره بثنائية لغوية في تعبيره عن آرائه، وليس من شك أن هذه الثنائية كانت من أهم أسباب اختلاف الناس في نظرتهم إليه وحكمهم عليه، فمن نظر إلى الجانب الظاهري في أقواله عدَّهُ من علماء الإسلام الذين تبحروا في جميع علوم الشريعة، ومن هؤلاء: الشيخ الشعراني من المتقدمين، والدكتور محمد غلاب من المعاصرين، ومن نظر إلى الجانب الباطني من

(١) انظر: فصوص الحكم ـ الجزء الثاني ـ ص ٩٤.

(٢) الكتاب السابق ـ الجزء الأول ـ ص ١٠٠.

(٣) انظر: اليواقيت و الجواهر ـ الجزء الثاني ـ ص ٨٤ – ٨٥.

أقواله أدّاهُ هذا النظر إلى الحكم على الشيخ الحكم الذي يرتئيه.

ويبدو أن الشيخ نفسه قد وضح رأيه في هذا الموضوع حيث أشار إلى أن ثمّة عقيدة للعوام من المسلمين، وعقيدة لأهل الاختصاص من أهل الله، وعقيدة خلاصة الخاصة التي لم يصرح بها في تعيين مفرد لما فيها من الغموض، بل بددها في أبواب كتاب «الفتوحات» مستوفاة مبينة، فمن رزقه الله الفهم فيها يعرف أمرها ويميزها من غيرها...[1].

على أن الذي يحكم موضوع النبوة بمتعلقاتها جميعاً عند الشيخ هو مبدأ وحدة الوجود فنراه يقول في وصف كيفية إلقاء الوحي إلى ولي من أولياء الله «فإذا أراد الحق أن يوحي إلى ولي من أوليائه بأمر ما تجلى الحق في صورة ذلك الأمر لهذه العين التي هي حقيقة ذلك الولي الخاص، فيفهم من ذلك التجلي بمجرد المشاهدة ما يريد الحق أن يعلمه به فيجد الولي في نفسه علم ما لم يكن يعلم»[2].

والمقصود بالتجلي هنا: ظهور الحق في الصور والتعينات الكونية، وهذا التجلي يتحقق بحسب استعداد المتجلى له «... فأما المنح والهبات والعطايا الذاتية فلا تكون أبداً إلا عن تجلٍّ إلٰهي، والتجلي من الذات لا يكون أبداً إلا بصورة استعداد المتجلى له، وغير ذلك لا يكون، فإذن المتجلى له ما رأى سوى صورته في مرآة الحق، وما رأى الحق، ولا يمكن أن يراه مع علمه أنه ما رأى صورته إلا فيه»[3].

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الوحي بأشكاله جميعها منبعه الإنسان ذاته، والاستعداد الموجود في هذا الإنسان كائناً من كان هو الذي يحدد كيفية الوحي وماهيته، وهذا على ما ذهب إليه الشيخ في مبدئه من وحدة الوجود ودلت عليه نصوصه المختلفة.

---

(١) انظر: الفتوحات المكية ـ الجزء الأول ـ ص ٣٨.

(٢) الكتاب السابق ـ الجزء الثالث ـ ص٤٧.

(٣) فصوص الحكم ـ الجزء الأول ـ ص ٦١.

المبحث الثالث
في حكمِ إرسال الرُّسل

كما اختلفت أفكار وتصورات أصحاب التصوف بقسميه الرئيسين: السُّنيُ والفلسفيّ فيما يتعلق بمفهوم النبي والرسول والوحي وصوره، اختلفت تصوراتهم حول قضية إرسال هؤلاء الرسل، ومبنى هذا الاختلاف عائد إلى البناء العام لمذهب كل قسم، فقد أشارت بعض مؤلفات مؤرخي المتصوفة وشيوخهم: أن النبوة عند من ربط منهجه الفكري بفكر وعقيدة أهل السنة والجماعة هي اختصاص من الله سبحانه لشخص معين، كما أشار الشيخ الشعراني في تعريفه للنبي، وكما ورد على لسان أبي بكر الورّاق بأن النبي إنما يكون كذلك بإرسال الله تعالى إياه ووحيه إليه.

وكثير من نصوص شيوخ متصوفي السنة وأفرادهم التي جرت على ألسنتهم توحي بذلك، وعلى الرغم من ذلك فقد وردت صراحة أقوال تعبر بوضوح عن معتقدهم في هذا الموضوع، يقول الشعراني: «فإن قلت: فهل النبوة مكتسبة أو موهوبة؟ فالجواب ليست النبوة مكتسبة حتى يتوصل إليها بالنسك والرياضيات كما ظنه جماعة من الحمقى، فالنبوة إذاً محض فضل الله تعالى[1]» وليس ذلك فحسب بل إنه يصف كل من يقول بأن النبوة مكتسبة بالوهم وقصر النظر وذلك حين رد على من يقول باكتساب النبوة ظناً منه أن النبوة إنما جاءت نتيجة انقطاع الأنبياء والرسل عن الناس وتعبدهم

---

(١) اليواقيت والجواهر ـ الجزء الأول ـ ص ١٦٤.

قبل حصول النبوة لهم ثم حصولها لهم بعد ذلك وفي هذا وهم وقصور نظر[١].

وإذا كانت النبوة عند هؤلاء فضل من الله ومنة، فقد اختلف التعبير عن هذه القضية من إنسان لآخر، فقد نقل عن الشيخ أبي طاهر القزويني قوله: «... وإن الله تعالى لما اصطفى الأنبياء في سابق علمه للنبوة وأداء الرسالة رشحهم لذلك في مبادئ أمورهم...»[٢] وأشار القيصمري إلى أنها عطاء إلهي لا مدخل للكسب فيه[٣] وأشار صاحب كتاب «تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب» إلى «أن رسالة الرسل لطف ورحمة من الله يخص بها من يشاء من عباده، وليست النبوة مكتسبة برياضيات ولا مجاهدات ولا غير ذلك، بل هي فضل منه وهبة تتضمن حكماً ومصالح...»[٤].

ويشير صاحب «اللمع» إلى أن الاصطفاء نوعان، وذلك مأخوذ من القرآن الكريم، اصطفاء للأنبياء مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَصۡطَفِي مِنَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةِ رُسُلٗا وَمِنَ ٱلنَّاسِ ﴾ [الحج: ٧٥] حيث قال المفسرون إن المقصود بالناس هنا الأنبياء، واصطفاء لعباد الله الذين أورثهم الكتاب وهم المؤمنون وذلك مأخوذ من قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ أَوۡرَثۡنَا ٱلۡكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصۡطَفَيۡنَا مِنۡ عِبَادِنَا ﴾ [فاطر: ٣٢] ولكنه يفرق بين نوعي الاصطفاء هٰذين، فاصطفاء الأنبياء: يكون بالعصمة والتأييد، والوحي، وتبليغ الرسالة، واصطفاء سائر المؤمنين: بصفاء المعاملة، وحسن المجاهدة، والتعلُّق بالحقائق والمنازلة[٥].

وإذا كانت النبوة هبة من الله ومحض اصطفاء واختيار، فإنها في الوقت نفسه ليست واجبة على الله عندهم، بل هي جائزة عقلاً، واجبة تواتراً ونقلاً ينتهي إلى المعاينة.

---

(١) انظر: اليواقيت والجواهر ـ الجزء الثاني ـ ص ٢٨.

(٢) الكتاب السابق ص ٣.

(٣) انظر: كتاب في علم التصوف من ضمن كتاب «نصوص فلسفية» ص ٢٤٨.

(٤) محمد أمين الكردي، تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب ص ٢٧، الطبعة التاسعة ١٣٧٢هـ ـ مصر.

(٥) انظر: اللمع ص ١٠٨ -١٠٩.

والواقع أن موضوع الوجوب على الله مرفوض من هذا الصنف من المتصوفة، فهم لا يوجبون على الله شيئاً «... وقال أهل السنة من الأشعرية وجميع من خالف المعتزلة إن الله سبحانه لا يجب عليه شيء وقالوا: إن الخلق خلقه والملك ملكه والحكم حكمه فله أن يتصرف في عباده بما شاء»[١].

ويؤكد هذا الرأي بتخصيص أكثر قول القشيري في صدر «الرسالة القشيرية»: «ومبدع ما في العالم من الآعيان والآثار قلها وكثرها ومرسل الرسل إلى الأمم من غير وجوب عليه»[٢] ونقل عنه الدكتور إبراهيم بسيوني قوله: «إرسال الرسل من الله فعل، وله بحق ملكه أن يفعل ما أراد، وليس يجب عليه إرسال الرسل، لأن حقيقته لا تقبل الوجوب»[٣].

وقد أشار الشيخ الشعراني إلى أنه لا يجب على الله شيء البتّة، وأن إرسال الرسل من جملة فضل الله تعالى علينا[٤].

وقد أشعرنا الإمام الغزالي أن النبوّة ليست واجبة على الله، وليست مستحيلة بل هي جائزة «ندعي أن بعثة الأنبياء جائز، وليس بمحال ولا واجب»[٥] وقد دلَّلَ على هذا الجواز بنفي قضية الوجوب على الله أولاً وبمعالجة الشبه التي ترد على النبوة أصلاً سواء التي تؤدي إلى القول بالاستحالة أو التي تؤدي إلى القول بالوجوب على ما سيأتي في الباب الثاني إن شاء الله.

---

(١) انظر: عبد الكريم بن هوازن القشيري، الرسائل القشيرية، تحقيق الدكتور (فير) محمد حسن ص ٢٩ منشورات المكتبة العصرية ـ بيروت.

(٢) الرسالة القشيرية ص ١٢.

(٣) الدكتور إبراهيم بسيوني ـ الإمام القشيري ـ سيرته، آثاره، مذهبه في التصوف ص ١٥٩، مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية ١٩٧٢.

(٤) اليواقيت والجواهر ـ الجزء الأول ـ ص ١٦٤.

(٥) الغزالي ـ الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٩٧، الطبعة الأولى ١٩٦٩، دار الأمانة ـ بيروت.

وحين ننتقل إلى الضرب الآخر من ضروب التصوف أعني التصوف، الفلسفيّ فسنجد أن السُّهرَوَردي يؤمن ابتداء بالنبوّة وضرورتها دون أن يدلل عليها تدليلاً عقلياً سوى ما يشير إليه من ضرورة وجود نبي لإصلاح النوع «اعلم أن كلاً من الناس لا يقوم بالأمر نفسه، فلا بد من معاملة ومناكحة وقصاصات، ولا يذعن بعض الناس لبعض، فلا بد في كل عصر من شارع فاضل النفس، مطلع على الحقائق مؤيد من عند الله بأفعال تتقاصر عنها قوى نوعه، ليعلموا أنه فيما يقول صادق، وإنما أنزل بعلم الله، ويتلقى من لدن حكيم عليم، فتتبعه الكافة، ويأمرهم بتزكية النفس ويحرضهم على المعروف وينهاهم عن المنكر على حسب كل وقت، ويكرر عليهم العبادات للتحكيم والتذكير»[1].

ويبدو أنه لا حاجة إلى التدليل عليها؛ لأنها تطور تدريجي يحصل للنفس البشرية حتى تصل إلى أفق الملأ الأعلى، وبهذا فلا تكون اصطفاء أو هبة واختياراً من الله، بل هي مجهود بشري يعتمد على الاستعداد والمجاهدة النفسية والجسدية دون اختصاص بشخص معين بالاتصال بالعقل الفعال، بل هي عامة لكل من يملك شرائط الوصول إليها. وقد ترتب على هذا أنه جعل النبوة مشاعاً للقادرين على الوصول إليها أو المالكين لشرائط حصولها، وقد برر الدكتور إبراهيم هلال القول باشتراك الكهنة والممرورين والمصروعين وغيرهم مع الأنبياء في إمكان الاتصال بالعقل الفعّال باشتراكهم في تفسير واحد للمعرفة، وإن اختلفت المظاهر والأشكال أو الطرق والآلات، فهو يرجعها إلى طبيعة النفس وما فيها من قوى تسيطر إحداها في حالة ضعف الأخرى وهكذا العكس، فإن ضعفت القوة الحسية لسبب من الأسباب سيطرت القوى الخيالية ومارست عملها في وصل النفس بعالم الغيب[2].

---

(١) اللمحات ص ١٤٧.

(٢) انظر: التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ١٨٩.

غير أننا نستطيع أن نجد للسُّهرَوَردي نصوصاً تشير إلى عكس ما ثبت عنه من القول بالاكتساب وأن النبوّة اصطفاء من الله كقوله في «هياكل النور»: «ويجب على المستبصر أن يعتقد في صحة النبوات، وأن أمثالهم تشير إلى الحقائق كما ورد في المصحف، وكما أنذر بعض النبوات» إني أريد أن أفتح فمي بالأمثال «فالتنزيل موكول إلى الأنبياء، والتأويل والبيان إلى المظهر الأعظم الفارقليطي كما أنذر المسيح» إني ذاهب إلى أبي وأبيكم ليبعث لكم الفارقليط الذي ينبئكم بالتأويل وقال: «إن الفارقليط الذي يرسله أبي باسمي ويعلمكم كل شيء» وقد أشير إليه في المصحف حيث قيل: «ثم إن علينا بيانه»[١].

إلا أن هذا النص وأشباهه لا تقوم أدلة على أنه رفض مبدأ الاتصال بنور الأنوار إما بالتدريج أو مباشرة عن طريق الإشراق أو الكشف، بل إن نصوصه المثبتة لهذه الأخيرة أقوى وأوضح في الدلالة على مذهبه الإشراقي، وتتفق مع مبادئه التي آمن بها.

أما ابن عربي فقد أشرنا سابقاً إلى أنه قسّمَ النبوّة قسمين: نبوة تشريع، ونبوة عامة. وقصَر نبوّة التشريع على الأنبياء فقط، وجعل النبوة العامة نبوة دائمة ومستمرة إلى يوم القيامة، هاتان النبوّتان تتمايزان بالإضافة إلى المميز الرئيسي بينهما المشار إليه آنفاً، بأن نبوة التشريع هي اختصاص إلهي ليس فيها شيء من الاكتساب «... وإذا علمت هذا، علمت أن النبوة اختصاص إلهي، وأن الرسالة كذلك»[٢] فهي اختصاص من الله لعبد من عباده «وأما الرسالة ونبوة الشرائع العامة، ـ أعني المتعدية إلى الأمم والخاصة بكل نبي ـ فاختصاص إلهي في الأنبياء والرسل لا ينال بالاكتساب ولا بالتعمل»[٣]. وإذا كان ثمة من يقول بالاكتساب، فإن الشيخ يشير إلى مفهوم الاكتساب بأنه حصول المنزلة عند الله المختصة من غير تشريع لا في حق أنفسهم ولا في حق غيرهم[٤].

---

(١) هياكل النور ص ٨٨.

(٢) الفتوحات المكية ـ المجلد الثالث ـ ص ٥٣.

(٣) الكتاب السابق ـ المجلد الثاني ـ ص ١٩.

(٤) الكتاب السابق ص ٣.

النبوّة المكتسبة إذاً هي: النبوّة العامة، وليست نبوة التشريع، ولم يرد القائلون بأن النبوة مكتسبة من أصحاب الكشف إلا هذا المفهوم، وكذا فإن التابع للنبي المشرع ويجري على سنته يصل إلى مقام النبوة، ذلك أنه باتباعه النبي المشرع يحصل له هذا المقام، وإذا حصل له فإنما يكون ذلك بالاكتساب: «فالنبوة مقام عند الله يناله البشر، وهو مختص بالأكابر من البشر يعطى للنبي المشرع، ويعطى للتابع لهذا النبي المشرع الجاري على سنته، قال تعالى: ﴿ وَوَهَبْنَا لَهُۥ مِن رَّحْمَتِنَآ أَخَاهُ هَٰرُونَ نَبِيًّا ﴾ [مريم: ٥٣]، فإذا نظر إلى هذا المقام بالنسبة إلى التابع، وأنه باتباعه حصل له هذا المقام سمي مكتسباً، والتعمل بهذا الاتباع اكتساباً»[١].

وإذا كانت النبوة اختصاصاً من الله سبحانه، فإن ما يبدو من نصوص الشيخ أنها بالإضافة إلى كونها كذلك فهي جبرية، بمعنى أن النبي مطبوع فيه النبوة منذ خلق لا يتعداها إلى غيرها، وكذلك الرسول والولي والمؤمن، بل والمنافق والكافر «اعلم أيدك الله أيها الولي الحميم أن الله تعالى لما خلق الخلق قدرهم منازل لا يتعدونها، فخلق الملائكة ملائكة حين خلقهم، وخلق الرسل رسلاً والأنبياء أنبياء، والأولياء أولياء والمؤمنين مؤمنين، والمنافقين منافقين والكافرين كافرين، كل ذلك مميز عنده سبحانه معين معلوم لا يزاد فيهم ولا ينقص منهم، ولا يبدل أحد بأحد، فليس لمخلوق كسب ولا تعمل في تحصيل مقام لم يخلق عليه»[٢].

ونفي الاكتساب عند النبوة يجعلها مطبوعة في النبي، والطبع في الأشياء جبر لها، والجبر يسلب الاختيار والإرادة من الإنسان، كما يبرر الكفر والنفاق وغيرهما من سيء الأعمال مما يؤدي إلى تصورات خاطئة في الفكر والمعتقد بحق الله سبحانه. ويشير الدكتور أبو العلا عفيفي إلى أن النظرة الجبرية عند الشيخ لا تدع مجالاً للتفرقة بين صفة

---

(١) الفتوحات المكية ـ المجلد الثاني ص ٣.

(٢) الكتاب السابق ـ المجلد الثالث ـ ص ٥٣.

أو حالة مكتسبة وبين صفة أخرى أو حالة يمنحها الله على سبيل الاختصاص، وإذا كان الأمر كذلك فلم يعد فرق بين القول بأن الله وهب على سبيل المنة والفضل وبين القول بأن عين الشيء قد اقتضت ظهوره على هذه الصفة[١].

ثمّة سؤال يرد على مفهوم ابن عربي هذا هو: أنه إذا كان النبي مطبوعاً على النبوة وكذلك الرسول والولي والمؤمن والمنافق والكافر كلهم مطبوعون على ما هم عليه، فلماذا قال: إن النبوة العامة مكتسبة؟ وهل يمكن أن يكون الشي مكتسباً ومطبوعاً في آن واحد، وبين الاكتساب والطبع فرق شاسع؟

وإذا كانت النبوة عند ابن سبعين رتبة ممنوعة على البشر ولا تنال بالجهد البشري، أخذاً من نصوصه، فإن هذه النصوص تفيد أن النبوة ليست مكتسبة، وإن لم تفد أنها اختصاص من الله سبحانه، غير أن هناك نصوصاً استفاد منها الذين أخذوا على ابن سبعين أنه قال: بأن النبوة مكتسبة، منها قوله في البرهنة على عدم فناء النفس: «إذا لحظنا الإنسان في حال طفولته لا يعلم ولا يعقل ولا يتصور ثم ينتقل بإدراكه ومعارفه حتى يصير عالماً وحكيماً ونبياً ورسولاً...».

ففي هذا النص تدرج بالإنسان من طفولته التي لا يدرك بها إلى صيرورته عالماً وحكيماً ونبياً ورسولاً، وهذا التدرج يعني بذل الجهد في الوصول إلى مرحلة العالمية والحكمة والنبوة والرسالة، وهذا يدل ضمن ما يدل على الاكتساب، أي أن النبوة مرحلة إنسانية تكتسب بنوع من بذل الجهد، إلا أن هذا التدرج لم تتوضح كيفيته ولا بأي وسيلة يتم، علماً بأن ابن سبعين يقر بأن النفس النبوية تأخذ الأمر من الله سبحانه بغير واسطة ولا تركيب ولا بالقوة ولا بالبحث، كما أنه ينفي أن يتم ذلك عن طريق الاتصال بالعقل الفعال.

---

(١) انظر: فصوص الحكم ـ القسم الثاني ـ ص ٢٢٣.

وإذ لم يثبت عند ابن سبعين أنه قال بالاتصال، كما لم يبين طريقة أخرى تتم بها النبوة، فإن الدكتور جورج كتورة محقق كتاب «بد العارف» يقول: بأن العقل عند ابن سبعين ليس أداة معرفة و حسب، بل إنه من أصل إلهي، واتصال هذا العقل بما هو إلهي يقوم على هذه الصلة[١]. وهذا النوع من العلاقة بين العقل الإلهي وبين ما هو إلهي ليس فيه أي تدرج ولا أي واسطة، بل هو مما لا يندرج تحت إحدى كيفيات الاكتساب.

وإذا لم نستطع بيان كيفية الاتصال بالعقل الفعال، وابن سبعين يرفض ذلك، فإننا نجد أنفسنا نقف مع الدكتور التفتازاني الذي يشير إلى أن ابن سبعين لا يعتبر النبوة أمراً كسبياً، وأنه يعظم النبوة والنبي تعظيماً كبيراً[٢].

وإذا لم تكن النبوة مكتسبة فهي إذاً تأتي من خارج النفس الإنسانية، وبما أنها رتبة ممنوعة لا طمع فيها، فهي اختصاص من الله سبحانه لبعض أفراد النوع الإنساني وهم الأنبياء، إذ لا يمكن أن يكون هؤلاء من الفلاسفة، فالفيلسوف غير النبي وقد أشار إلى ذلك صراحةً حين قارن بين النبي والفيلسوف ورفع من شأن النبي وحطَّ من شأن الفيلسوف: «والنبي يحض على الخير ويفيده ويرشد إليه، والفيلسوف لا يحض عليه ولا يرشد له إلا بالمغالطة أو بما لا يعلم لما لا يعلم»[٣].

كما أن النبي ليس هو المحقق الذي يصل إلى رتبة عالية في سُلَّم الإنسانية، غير أنه لا يرقى إلى رتبة النبوّة، بل يوافق ما جاء به الشرع ويميل بجملته إليه ويطيع الله ورسوله[٤]، وهو بالإضافة إلى ذلك يكتسب ما يصل إليه اكتساباً على الرغم مما أعطيه

---

(١) انظر: مقدمة بد العارف ص ١٣.

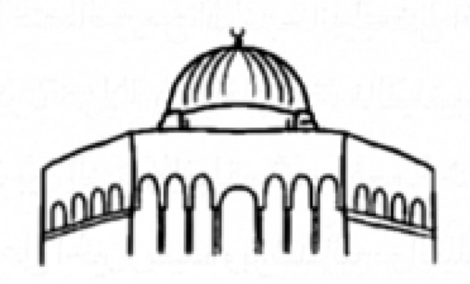
(٢) انظر: د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ١٥٧، الطبعة الأولى ١٩٧٣، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.

(٣) بد العارف ص ٩٨.

(٤) ابن سبعين وفلسفته الصوفية ص ٢٨٦.

من البصيرة مما يجعله يطالع المغيبات وتظهر عليه خوارق العادات، فهو هنا يصل إلى هذه الأمور بالاجتهاد في الطاعات إلى حدٍّ تتخلص فيه البصيرة من كدورات البدن، فتظهر عليها علوم الغيب، فما يحصل مع المحقق أو الوارث أو المقرب إنما هو نموذج من عالم النبوة فقط دون أن يكون نبياً أو يصل إلى مرتبة النبوة.

* * *



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيِّك محمد ﷺ وارحمها وفرِّج كربتها

تعقيبٌ ونقد

بعد أن عرضنا أهم أفكار الفرق الكلامية والمذاهب الفلسفية والفكر الصوفي في مفهوم النبوة، وتبين لنا أن مناهج البحث بينهم مختلفة، ووسائل بناء المذاهب متغايرة فإن القول في تفضيل مذهب على آخر أو منهج على آخر يأتي بناء على ما نقتنع به من قواعد وأسس هذه المذاهب، وقربها أو بعدها من العقيدة الصافية المأخوذة من الكتاب والسنة.

وقد لاحظنا من خلال تتبع أفكار أصحاب المذاهب المختلفة المطروحة في هذا الباب، أن ثمة فارقاً كبيراً يميز بين المتكلمين وأصحاب التصوف السُّنيّ من جهة، وبين الفلاسفة وأصحاب التصوف الفلسفيّ من جهة أخرى، فبينما نجد المتكلمين عامة وأصحاب التصوف السُّنيّ يصبّون اهتمامهم الفكري على ما ورد في الكتاب والسنة من آيات وأحاديث يستنبطون منها، ويجتهدون في بناء مفاهيم واضحة عن النبوة بناء على معطياتها، ويختلفون في فهم هذه المعطيات أو يتفقون، نجد الفلاسفة وأصحاب التصوف الفلسفي يبنون مذاهبهم في النبوة على أساس من معطيات العقل المصطبغة بالأفكار والآراء الفلسفية المختلفة، وهم بهذا محكومون بمنهج بعيد جداً عن المنهج الذي سار عليه المتكلمون المحكوم بأصدق كتابين مقدسين عند المسلمين.

وبناء على هذا: فقد كان المتكلمون ـ من وجهة نظر إسلامية ـ أوفق وأرشد من الفلاسفة ومقلديهم في بناء أفكارهم حول النبوة وما يتعلق بها، وسبب هذا الحكم أن النبوة تتيه في تكييفها العقول كما حصل مع الفلاسفة والمتصوفة الذين ساروا على

خطاهم، حيث وصلوا إلى نتائج غير مقبولة إسلامياً وغير مقنعة للعقل السليم مما دعا بعضهم إلى محاولة التقرب من الفكر الكلامي في معالجة مفهوم النبوة.

وإذا تاهت العقول في تكييف النبوة دون الاستناد إلى ما ورد في الكتاب أو السنة فإنها حينئذ تكون محكومة بما حكمت به العقول ذاتها.

وأما المتكلمون فقد بحثوا في مفهوم النبوة من خلال ما أعطاهم القرآن والسنة، إلا أن بعضهم اشتط في الوقوف عند ظاهر النص، وبعضهم أعمل العقل في النص إعمالاً جعل النص فيه تابعاً للعقل، وأصبح أن أخذ به موضوع بحث لا موطن استدلال.

وقد بدا على قسم من المتكلمين أنهم جعلوا النبوة موضوع بحث وموطن استدلال في آن واحد، فلم يهملوا النص الشرعي، بل جعلوه أساساً وركيزة لمنطلقهم، سواء عند طرح موضوع النبوة للبحث أو عند الاستدلال عليها مع عدم إهمال العقل أو تجميده، بل إعطائه المجال لتوكيد دلالة النص، ليس ضعفاً في قدرة النص على الدلالة، ولكن لإقناع من لا يؤمن بها أساساً.

وقد نجد قسماً من المتكلمين يغالي في فهم النص وتحميله من التأويلات ما لا يطيق، إلى حد يجعل له وجهين: ظاهراً وباطناً، أما الباطن فهم أهله الذين يعرفون أسراره ويفهمونها حق فهمها، وأما أهل الظاهر فهم الذين لم يؤتوا حظاً من العلم اللدني، فانغلق عليهم فهم أسرار النص، فلم يغوصوا في أعماقه ولم يسعدوا بلذة تأويله والعيش مع أسراره، فأخذوا بظاهره كما هو.

على أن المتأملَ في هذه الاتجاهات المتغايرة داخل البيت الكلامي وتأثيراتها على المفاهيم المطروحة يجد أن السبب الرئيسي في ذلك ذو شقين، أحدهما: متعلق بالنص نفسه، والآخر: متعلق بدرجة اجتهاد العقل في فهم هذا النص، واستنباط ما يمكن استنباطه من مفاهيم من خلال كلماته، والاجتهاد كما هو معروف ضروري لتغطية

التقدم الحياتي المستمر، سواء أكان ذلك في الفكلر أم في الحضارة... إلخ.

والاجتهاد أيضاً لا يكون في نص قطعي دلالة و ثبوتاً، إذ هذا مما لا مجال للعقل أن يجتهد فيه، وإنما يكون في ظني الدلالة، ومن هنا يكون الاختلاف في فهم النص.

وكما حق للفقهاء استخدام هذا الباب لتغطية مجالات الحياة المختلفة المتطورة، فإن من حق علماء الكلام استخدام هذا الباب أيضاً، ليقدموا من خلال النص المختلف في دلالته أجوبة توضح ما غمض فهمه من أمور العقيدة، أو استعصى على العقل إدراكه.

لا مشاحة إذاً في اختلاف علماء العقيدة في فهم نص من النصوص القرآنية، أو حديث من أحاديث الرسول ﷺ، ولكن الخطورة هو أن يفضي الاختلاف إلى خلاف، والخلاف إلى تعصب، والتعصب إلى تعسف في تطويع النص إلى ضد ما يستعمله الآخرون، أو على خلاف ما وضع له في الظاهر، وأعني بالظاهر هنا: الشريعة على ما ذهب إليه المتصوفة.

وقد تبدى لنا أن اختلاف علماء الكلام في النبوة على اختلاف مناهجهم ـ لم يكن في أساسياتها، وإنما في بعض فروعها ومتعلقاتها مما هو واقع في باب ظني الدلالة. فلم يختلفوا مثلاً في وقوعها أو الإيمان بها، وأنها هبة من الله وفضل، ولا تنال بالجهد أو التكلف في العبادات، وإنما جاء اختلافهم في بعض جزئياتها كالتفريق بين النبي والرسول ودليل وقوع النبوة، وهل يمكن إثباته بالعقل أم بالنقل ... إلخ.

وكل هذه الاختلافات لم تصل عند معتدلي أصحاب هذه المذاهب والفرق إلى مرحلة الابتعاد عن النص بعداً يجعلها تخرج عن الإطار العام للنبوة المستمد من الكتاب والسنة، وأحسب أن هذه القضية كانت واضحة عند طرح الموضوع في الفصل الأول.

وإذا ما ذهبنا إلى الطرف الآخر، أعني إلى البيت الفلسفي بقسميه ـ الفلسفي الفلسفي والصوفي الفلسفي ـ فقد وجدنا فكراً مختلفاً، وأسساً وقواعد منهجية متغايرة أدت إلى اختلاف في التصور والمفهوم.

وكما وجدنا اختلافاً يسيراً عند معتدلي المتكلمين، فقد وجدنا اختلافاً بين الفلاسفة أنفسهم، ولكن هذا الاختلاف ليس نتيجة اجتهاد في نص ظني الدلالة، بل نتيجة معطيات الفكر المعتمد، فوجدنا أثر ذلك ثلاث مدارس رئيسية، ثنتين منها اقتربتا من الفكر الكلامي وواحدة بقيت مخلصة للفكر الفلسفي المبتكر أو المستورد على حد سواء.

وقد أدى هذا الاتباع للفكر الفلسفي الخالص إلى خروج على مقتضى الشرع، فأدى مثلاً إلى أن تكون النبوة مجالاً مشاعاً لكل من يملك أسباب الوصول إليها، وهذا يعني عدم انغلاقها وعدم ختمها بمحمد ﷺ، وابتكار بدائل لهذا الرأي الذي لم يعلنوه صراحة، هذه البدائل تمثلت في الإمام أو الولي الخاتم أو الوارث أو المحقق... إلخ.

وبداهة فإن القول بأن من يملك أسباب الوصول إلى النبوة يصل إلى مرتبة النبوة، يؤدي إلى القول بأنها مكتسبة، وليس لله فيها أي اختيار، إذ لا مجال أن تكون هبة وفضلاً منه، بل هي بذل جهد شخصي قائم على أسس من المجاهدات النفسية والجسدية، وأدى هذا القول إلى تفسير متعلقات النبوة تفسيراً مادياً طبيعياً، فالوحي إيحاءات نفسية أو اتصال بالعقل الفعّال سواء أكان هذا الاتصال صعوداً إليه أم نزولاً منه وإشراقاً، وسنجد أن هذا التفسير المادي الطبيعي ينطبق على المعجزات كما انطبق على الوحي.

وإذا كان للنص مجال واسع عند المتكلمين، فإن للعقل والمنطق المجردين عن النص مجالاً واسعاً في تكييف النبوة عند الفلاسفة، تكييفاً يجعلها مرتبة من المراتب الإنسانية، ويجعل مرتبة الفلسفة أو مرتبة الولاية أعلى منها وأشرف، وكذا مرتبة الإمامة عند المشتطين في إعمال العقل في النص وتأويله بما يتفق مع أهوائهم ومبادئهم التي بعدوا بها عن العقيدة الصافية.

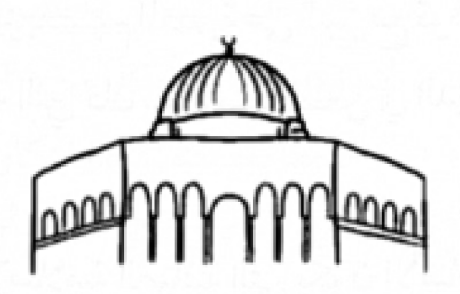
وقد أدى هذا كله إلى ظهور كثير من الأفكار المنحرفة والفرق الغالية في الإسلام ولا سيما بعض فرق الشيعة التي تأثر بها بعض الفلاسفة وبعض المتصوفة، وظهرت كثير من المفاهيم والمصطلحات التي لم تكن في صدر الإسلام، ولم ترد على ألسنة السلف الصالح رضوان الله عليهم، والتي أدت إلى فهم النبوة فهماً مخطوءاً وإصدار أحكام وفتاوى تتعلق بها كقول بعضهم إن النبوة عامة في جميع الأمم، وفي بني الإنسان والحيوان والطير!! وكقول بعضهم: إن الألوهية نور في النبوة، والنبوة نور في الإمامة.. ولا يخلو العالم من هذه الآثار والأنوار!! وكادعاء بعضهم أن الله يوحي لكل مؤمن وليس يوحي للنبي فقط! وكتجويز بعضهم المعصية على النبي مع قولهم بعصمة الأئمة، إلى غير ذلك من الأفكار المنحرفة التي كان المراد منها الطعن في الدين وتبرير الأهواء والأفعال الشيطانية.

وإزاء هذا، فإن العقيدة الإسلامية الصافية التي يكون الأساس فيها كتاب الله وسنة رسوله، هي العقيدة السليمة التي لا يزيغ عنها إلا كل هالك، وهي العقيدة التي أمرنا أن نتمسك بها دون اللجوء إلى ربطها بالفلسفات والأفكار الواردة، وأن نأخذها غضة طرية دون التعسف في تفسير أو تأويل يخرج النص فيها عن معناه المراد، وبهذا فإن المنهج السليم حينئذ يكون واضحاً، وعمل العقل فيه يكون محدوداً لا يتعدى الاجتهاد المعقول بل والمطلوب أحياناً.

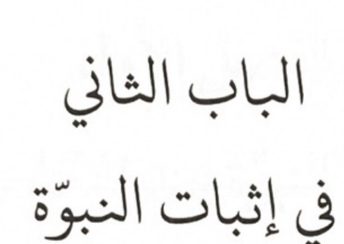
وإذا ما حكمنا النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الشريفة فيما نحن بصدده، فإن الذي يمكن أن نصل إليه أن ثمة خروجاً عن المفاهيم الموضوعة للمسلمين في الكتاب والسنة، وأن الخروج معناه تجرؤ على النص واستخفاف به، وإعلاء للعقل وما توصل إليه. وفي ذلك يكمن الخطر على هؤلاء، ومكمن الخطورة هو اتهامهم بالخروج عن دائرة الإسلام ولو ادعوه.







اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيِّك
محمد ﷺ وارحمها وفرِّج كربتها



الباب الثاني

في إثبات النبوّة

وفيه فصول:

الفصل الأول: إثباتُ النبوّة عند المتكلمين.

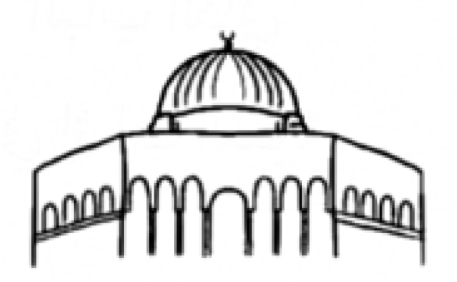
الفصل الثاني: إثباتُ النبوّة عند الفلاسفة.

الفصل الثالث: إثباتُ النبوّة عند الصوفيّة.

تعقيبٌ ونقد.

لا غالب إلا الله





اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيِّك
محمـــد ﷺ وارحمها وفـــرّج كربتها

الفصل الأول

إثبات النبوّة عند المتكلمين

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: أدلةُ ثبوتها

المبحث الثاني: شُبَهُ المنكرين والردّ عليها

المبحث الأول

أدلةُ ثبوت النبوّة

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في أدلة ثبوت النبوّة

المطلب الثاني: في المعجزة: تعريفها، شروطها، أدلة ثبوتها، دلالتها على النبوّة

المطلب الأول
أدلّةُ ثبوت النبوّة وكيفيةُ إثباتها

قلنا: إن تعريف علم الكلام تضمن مبدأين هامَّيْن بيَّنا سبب نشوئه، أولهما: هو الدفاع عن العقيدة أمام الأفكار والمذاهب المعترضة عليه، أو المنكرة له، وثانيهما: هو إثبات هذه العقيدة بغضِّ النظر عن آراء المذاهب والفرق المعترضة أو المنكرة.

وقد يهدم الدين وتقوض أركانه إذا فقد ركناً مهماً من أركانه، أو لم يستطع المؤمنون بهذا الدين الدفاع عن أركان وجوده، ومن هذه الأركان المهمة جداً: النبوّة.

وأشرت من قبل أن النبوة لها متعلقات، منها ما هو سابق لها، ومنها ما هو مقترن بها عرفاً، أما السابق لها فهو: الوحي، وأما المقترن بها عرفاً فهو: دليل ثبوتها، وأعني به: المعجزة على الأغلب.

والدينُ الإسلاميُّ هو أكثر الأديان تعرضاً للهجوم، ولمحاولات تشويهه والطعن فيه قديماً وحديثاً، فقد حاول مهاجموه ـ وما يزالون ـ إبطال عظمته وقدسيته وتشريعاته بالطعن في مقوماته وأركانه، وأهم هذه المقومات التي قام عليها في الأساس هو الوحي، إذ لا يمكن أن يقوم دين بدون وحي إلهي، ومن هنا وجدنا الطعن والهجوم على الوحي مركّزاً ومكثّفاً؛ لأن بإبطاله إبطال للنبوّة أساساً.

كما وجدنا البحث في المعجزات يصل إلى حدِّ إنكارها، أو إلحاقها بالأمور الطبيعية التي يُقدَرُ على الإتيان بها أو بمثلها، وذلك للوصول إلى إقناع المؤمنين أن مُدعي النبوّة

لم يأت بما يدل على نبوته ويؤكدها، وإن كانت المعجزة دليله، فغيره يأتي بمثلها أو أكثر منها وضوحاً وقوة. وهكذا تستمر الطعون في النبوّة أو ملحقاتها لتبطل، ومتى بطلت بدا زيف هذا الدين وصغُرَ شأن مدعي النبوّة.

ومن هنا جاءت بحوث المتكلمين في موضوع النبوة وإثباتها، واتخذت مسارَيْن متوازِيَين:

أولهما: محاولات إثبات النبوة ابتداء بإثبات الوحي وإثبات أدلتها من معجزات وغيرها.

وثانيهما: الرد على المشككين والمنكرين والمعترضين، وإبطال أدلتهم التي تقدموا بها سواء لإبطال النبوة ابتداء، أو لإبطال متعلقاتها.

ومن المتفق عليه: أن النبوّة في الفكر الإسلامي تدخل ضمن السمعيات، ومن المؤكد أن الأمور السمعية لا يمكن إثباتها بأدلة عقلية مجرّدة، كما لا يمكن الاستدلال عليها بطريق التجربة، إذ لو أمكن ذلك لما أطلق عليها مفهوم السمعيات، والسمعيات بداهة هي التي تصل إلى الناس عن طريق السمع لا على طريق العقل أو الحدس، أو التجارب، وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن إثبات النبوة؟

يقول الشيخ مصطفى صبري: «فمسألة وجود الأنبياء ومعجزاتهم، ووقوع البعث بعد الموت تنبني على الأدلة السمعية لا على الأدلة العقلية التي يدركها الإنسان ولو لم يسمعها من الأنبياء كوجود الله، وليس وجود ما ثبت بالسمع كوجود ما ثبت بالعقل، بمعنى أنه لا يترتب على عدم وجود السمعيات مثل الأنبياء مُحالٌ عقلي كما يترتب على عدم وجود الله، إلا أن يكون ذلك محالاً بالواسطة، أو بالأوفق، لاصطلاح المتكلمين محالاً بالغير كلزوم الكذب في إخبارات الله تعالى ـ وبهذه الطريقة فقط يكون ما ثبت بالنقل ضرورياً، يعني أن وجود الله يثبت أولاً بدليل عقلي ضروري، ثم يثبت إمكان

السمعيات مثل: النبوة والمعجزة والآخرة بدليل عقليّ أيضاً مبنيّ على وجود الله، ثم يثبت وقوعها بإخبارات الأنبياء المؤيدين بالمعجزات عن الله الذي لا يتصور عنه الكذب»(١).

وإذا لم يكن إثبات النبوة بالعقل ابتداءً إلا بعد إثبات وجود الله سبحانه كما أشار إلى ذلك الشيخ مصطفى صبري، وإذا كانت النبوة قائمة على الإيمان بالله سبحانه ومتفرعة منه فإن ذلك يسهل علينا طريقة البحث في إثبات النبوة بشكل عام.

غير أن بعض الباحثين يرون خلاف هذا الرأي، فيذكر الشيخ محمد المبارك شروطاً يستطيع الناس بواسطتها أن يتحققوا من صدق الأخبار والمعلومات التي لا يستطيعون التحقق من صدقها بأنفسهم سواء في الحياة العلمية أو العملية، وتتلخص هذه الشروط في أمرين:

أولهما: أن يكون الناقل معروفاً بصحةالعقل وسلامة التفكير، بعيداً عن التوهم والتخيل والتخريف إذ لا بد لتصديق ناقلي الأخبار من أن يكونوا متصفين بشيء من النباهة والتفكير.

ثانيهما: أن يكون الناقل معروفاً بالصدق والأمانة والاستقامة وحسن السيرة ولو عارض كل ذلك مصالحه ومنافعه.

فإذا تحقق وجود هـٰذين الشرطين في الناقل أمكن تصديقه فيما يقول بل وجب ذلك. وبذلك يكون العقل هو المرشد إلى صحة النبوة، كما أنه هو الذي يعلن عن تخليه عما هو من اختصاصها دونه(٢).

ومن ثم فإن الشيخ يعتبر هذه الطريقة كافية في رأيه لإثبات النبوة وتصديق رسالات الأنبياء مع وجود طريقة أخرى إلى جانبها هي طريقة المعجزة التي لا يراها

---

(١) الشيخ مصطفى صبري، موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين ـ المجلد الرابع ص ٢٥، المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ ١٩٥٠.

(٢) انظر: الشيخ محمد المبارك، نظام الإسلام ـ العقيدة والعبادة ص١٠٤، الطبعة الرابعة ١٩٧٥، دار الفكر.

أساساً في هذا المطلب إذ يقول: «ولكن القرآن الكريم كان صريحاً في صرف الناس عن طلب المعجزة وردهم إلى التأمل والتفكر في موضوع الرسالة وما تضمنته من الهدي»[١].

هذا الرأي الذي تبناه الشيخ لم يكن أيضاً مما أجمع عليه جمهور العلماء والمتكلمين، ذلك أن غالبيتهم يشيرون إلى أنه لا يمكن الاستدلال على النبوة وإثباتها إلا بالمعجزة كقول بعضهم: «لا دليل على بعثة النبي إلا المعجزة» وكقولهم: «فإن قيل: هل في المقدور نصب دليل على صدق النبي غير المعجزة؟ قلنا: ذلك غير ممكن» وقولهم: «... وأن تعلم أن الدليل على صدق المدعي للنبوة هو المعجزة» و«يجب أن يعلم أن صدق مدعي النبوة لم يثبت بمجرد دعواه، وإنما يثبت بالمعجزات» و«الطريق إلى العلم بصدق المدعي للرسالة على الله تعالى هو المعجزة» .... إلخ.

والمعجزة كما سيرد هي ظهور أمر بخلاف العادة في دار التكليف لإظهار صدق مدعي النبوة مع نكول من يتحدى به عن معارضته، فإذا ظهرت المعجزة على يد مدعي النبوة بشروطها كانت دلالة على صدق المدعي. غير أنها «لا تدل على صدق النبي حسب دلالة الأدلة العقلية على مدلولاتها، فإن الدليل العقلي يتعلق بمدلول بعينه ولا يقدر في العقل وقوعه غير دال عليه، وليس كذلك سبيل المعجزات»[٢].

والمعجزة ممكنة عقلاً وتصلح أن تكون دليلاً على صدق الرسل والأنبياء في مدعاهم، مع أنها لا يقوم عليها دليل يفيد الوجوب والضرورة المنطقية. فهي واقعة ومحسة، ولكنها فقط لمدعي النبوة فلا يجربها إلا هم نفسهم، وأما غيرهم فيعرفونها بشروطها حسب ادعاء النبوة.

ووجه دلالة المعجزة على صدق النبوّة: أن المعجزة تنزل منزلة التصديق بالقول،

---

(١) نظام الإسلام ـ العقيدة والعبادة ص ١٠٥.

(٢) الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تيم ص٢٧٣، الطبعة الأولى ١٩٨٥ مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت.

فإذا ادعى أحد الرسالة ثم قال: إن من صدق دعواي أن الله أرسلني ـ أن يفعل الله سبحانه ـ كذا ـ ففعل سبحانه هذا الفعل، كان ذلك الفعل تصديقاً له فيما يدعي بما فعل من نقض العادة، فيكون ذلك الفعل كقوله سبحانه عقب دعواه هذه: صدقت.

وللإمام أبي الحسن الأشعري رأي في هذا الموضوع، فهو يشير إلى أن المعجزات الدالة على صدق الأنبياء أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد عليها الفلاسفة والمعتزلة في الاستدلال على ثبوت النبوّة، يقول الشيخ: «واعلموا أرشدكم الله أن ما دل على صدق النبي ﷺ من المعجزات بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حدثهم ووجود المحدث لهم، قد أوجب صحة إخباره، ودل على أن ما أتى به من الكتاب والسنة من عند الله عز وجل، وإذا ثبت بالآيات صدقه فقد علم صحة كل ما أخبر به النبي ﷺ عنه، وصارت أخباره عليه الصلاة والسلام أدلة على صحة سائر ما دعا إليه من الأمور الغائبة عن حواسنا، وصفات فعله، وصار خبره عليه الصلاة والسلام عن ذلك سبيلاً إلى إدراكه وطريقاً إلى العلم بحقيقته، وكان يستدل به من إخباره عليه الصلاة والسلام على ذلك أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدرية وأهل البدع والمنحرفين عن الرسل عليهم السلام»[1].

والملاحظ من نص الإمام أعلاه وغيره من النصوص أنه يريد إثبات نبوة الأنبياء بإعطاء النص القرآني المنزلة الأولى في استدلاله على إثبات النبوة، وذلك عام في مذهبه، و سنأتي إلى بحث ذلك إن شاء الله. غير أنه لا بد من الإشارة إلى أن هذا المنهج الذي أشار إليه الإمام الأشعري يعني بيان طريقة أخرى ونهج آخر لإثبات النبوات هو نهج القرآن الكريم والإيمان بأنه من عند الله. وإلى مثل هذا يشير بعض العلماء بقولهم إن إثبات النبوة بطريق القرآن هو الطريق الأكمل الأفضل في إثبات النبوة[2].

---

(١) الأشعري، أصول أهل السنة والجماعة، تحقيق د. محمد السيد الجليند ص ٥٤ - ٥٥، بدون طبعة أو تاريخ، أو دار نشر.

(٢) انظر: سفينة الراغب ودفينة المطالب ص ٢٨٠.

وقد أشار بعض الأئمة إلى أن دلائل النبوة مأخوذة من طريق الحس لمن شاهدها، ومن طريق استفاضة الخبر لمن غاب عنها[١]، وقال آخرون: إن مسألة و جود الأنبياء ومعجزاتهم تنبني على الأدلة السمعية لا الأدلة العقلية التي يدركها الإنسان ولو لم يسمعها من الأنبياء، أو بأدلة عقلية مبنية على وجود الله، أو بإخبارات الأنبياء المؤيدين بالمعجزات عن الله الذي لا يتصور منه الكذب[٢]، وقال آخرون: إنها لا يتصور أن تنال بالعقل ولا سبيل إليها بالتجربة، بل بإلهام إلهي وتوفيق من الله سبحانه[٣]، وقال آخرون: بأن ثبوت النبوة يكون بنصب الأدلة الدالة على أن القائل للنبي أرسلتك هو الله تعالى وذلك بأن يظهر الله له آيات ومعجزات تفيد ذلك العلم، أو يخلق الله في النبي علماً ضرورياً بأنه المرسل ولمن شاهد النبوة بمشاهدة المعجزة، ولمن لم يشاهدها بالتواتر.... إلخ.

أما المعتزلة، وقد ربطوا النبوة كاملة بأصل من أصولهم الخمسة وهو العدل، فإنهم ذهبوا إلى أن الدليل على صدق النبي هو المعجزة «مسألة ـ ولا رسول إلا بوحي ومعجز وشريعة متجددة، أو إحياء مندرسة قليل أم كثير، ولا فرق بين الرسول والنبي.

الحشوية: يصح نبياً من غير وحي ومعجز وشريعة[٤].

قلنا: لا دليل عليها إلا المعجز وإلا فالنبوة عبث، فلا بد من مصلحة لما مر»[٥].

ويشير القاضي عبد الجبار إلى وجوب معرفة بعض الأمور في النبوات على المكلفين، ومن هذه الأمور أن يعلم المكلف ما يدل على نبوة الأنبياء من المعجزات،

---

(١) انظر: الإمام البيهقي، الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد ص ٢٦ طبعة ثانية ١٩٨٥، عالم الكتب ـ بيروت.

(٢) انظر: موقف العقل والعلم والعالم ـ المجلد الرابع ص ٢٥.

(٣) انظر: المنقذ من الضلال ص ١٠٩.

(٤) في ذلك نظر، إذ إن هذا القول ليس صحيحاً بإطلاق!

(٥) القلائد في تصحيح العقائد ـ ص ١١٣.

وكيفية التوصل إلى صدقها ودلالتها بالأخبار وغيرها[١]، ويحدد وظيفة المعجزة بأنها: «تدل على صدق الرسول فيما يدعيه من النبوة من حيث تقع موقع التصديق، فإذا كان التصديق لو وقع منه تعالى عقيب ادعائه الرسالة، و عند التماسه من جهة التصديق لدل على النبوة، فكذلك إذا وقع المعجز من قبله تعالى»[٢].

وإذا كانت المعجزة هي الدليل الغالب على صدق النبي عندهم، فقد أشار بعض الباحثين إلى غير ذلك، حيث يقول الدكتور أحمد محمد صبحي: «ولم تجعل المعتزلة المعجزة أهم قرينة على صدق النبي، إذ قد تظهر الحيل و خوارق العادات من الأدعياء، فضلاً عن أن كثيراً من الأنبياء قد خلت دعوتهم من المعجزات، ومضوا يدعون الخلق إلى الإيمان من غير التفات إلى طلب الآيات، وإنما دلالة صدق النبي عندهم صدق ما يخبر به في ذاته، وذلك لازم من قولهم بحسن الأفعال في ذاتها»[٣] غير أن الأستاذ الفاضل لم يشر إلى مصدر معلومته هذه، إذ إنني بحثت قدر استطاعتي وحسب ما يسر لي من مراجع فلم أجد مثل هذا القول، إلا أنه تأكد لدي أن الرأي الغالب الذي ذهبت إليه المعتزلة هو أن المعجزة هي الدليل الأقوى على صدق النبوة.

ومن الجدير ذكره أن أي معلومات عن المعتزلة تؤخذ من كتب غير كتبهم تحتاج إلى توثيق، ذلك أن العداء الفكري كان مستحكماً بينهم وبين أصحاب المناهج الأخرى، و بالتالي فلا يستبعد أن تدخل بعض الأفكار غير المعترف بها عند المعتزلة على مبادئهم وأفكارهم، والهدف منها تشويه أفكارهم الأصيلة أو تحريفها.

---

(١) انظر: رسائل العدل والتوحيد ـ الجزء الأول، ص ٢٣٥، دراسة وتحقيق محمد عمارة، نشر دار الهلال.

(٢) المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ الجزء الخامس عشر ص ١٦٨.

(٣) انظر: د. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام ـ المعتزلة، الأشاعرة ص ٦٩٢، مؤسسة الثقافة الجامعية ـ الإسكندرية ١٩٧٨.

ومن أسف أن الكتب التي وصلتنا عن المعتزلة معظمها من تأليف القاضي عبد الجبار، بالإضافة إلى أحد مؤرخي الزيدية وهو أحمد بن يحيى بن المرتضى المعتزلي، وبعض الكتب الأخرى المتناثرة التي لا تعطي صورة كاملة عن عقيدة المعتزلة، ومن هنا تنشأ صعوبة البحث، إذ لا بد من الرجوع إلى ما كتبه غير المعتزلة عن المعتزلة سيما إذا كانوا معاصرين لهم أو قريبين من عصرهم بالإضافة إلى ما ألفه المعتزلة أنفسهم لا سيما ما قدمه القاضي عبد الجبار من معلومات وفيرة عن معتقداتهم.

وإذا عدنا إلى الدكتور أحمد محمود صبحي مرة أخرى فنجده قد نسب إلى الخوارج وأكثر المعتزلة أنهم ذهبوا إلى أن صدق النبي وحده كافٍ لوجوب الإيمان به دون حجة أو بينة أو معجزة[١]، بينما أشار نص البغدادي إلى أن الإباضية وكثيراً من الخوارج زعموا أن نفس قول النبي ﷺ «أنا نبي» ودعوته إلى ما يدعو إليه حجة، ولا يحتاج عليها إلى بينة وبرهان ولم يشر إلى المعتزلة في هذا النص[٢]، بينما أشار إلى أن ثمامة بن أشرس وأتباعه زعموا أن النبي لا يحتاج لإثبات نبوته إلى أكثر من سلامة شرعه وما يأتي به من التناقض فيه مع استواء ما يدعو إليه[٣].

وبعد ذلك يؤيد الدكتور ما ذهب إليه الخوارج والكرامية والمعتزلة، وأنه أصوب من رأي البغدادي الذي هو رأي الأشاعرة مؤكداً أنه «لو لم يعلم صدق النبوة إلا بمعجزة لاحتاج النبي إلى أن يكرر معجزاته أمام كل قوم يأتونه، إذ إن الحجة تلزم من رأى دون من لم ير حتى وإن كان قد سمع بها، وماذا تكون حجة النبي على من أتوا بعد وفاته ولم يشهدوا معجزاته»[٤].

---

(١) في علم الكلام ـ المعتزلة، الأشاعرة ص ٥٤٩.

(٢) أصول الدين، البغدادي ص ١٧٥، الطبعة الأولى ١٩٢٨، مدرسة الإلهيات، دار الفنون ـ تركيا.

(٣) الكتاب السابق ص ١٧٦، وانظر أيضاً: المعتمد في أصول الدين ص ١٥٤.

(٤) انظر: في علم الكلام ص ٥٤٩.

والذي عليه الأشاعرة في هذا الصدد وهو ما أظهره الإمام البغدادي بقوله: «... إن الذين شاهدوا معجزات الأنبياء عند ظهورها عليهم يعرفون وجه الإعجاز فيها بعجز الخصوم عن معارضتها بمثلها مع حرصهم على التكذيب، وأما الذين غابوا عنها فيعرفون وجودها بتواتر الأخبار الموجبة للعلم الضروري عنها، فإذا عرفوا وجودها بالتواتر، ولم ينقل إليهم معارضة لها، علموا أنها كانت في وقتها معجزة، ودلالة على صدق من ظهرت عليه»[1].

أما المعتزلة فقد عالجوا المشكلة بأن أوجبوا على المكلَّف النظر في هذا المعجز، والنظر في ما ألقي إليه من مدعي الرسالة؛ لأن بذلك الوصول إلى معرفة ما دعاه إليه والتأكد من صدقه وصدق ما جاء به[2].

ويبرر القاضي وجوب النظر في المعجز بقوله: «... فلو صح إظهار المعجز ولا يلزم النظر فيه لصح أن ينطق الرسول المبعوث بذلك فيقول: إن معي رسالة لا تلزمكم معرفتها، فإن تبرعتم ونظرتم فيما يظهر علي من المعجز لزمكم ذلك، وإلا فالنظر غير واجب عليكم، ولو قال ذلك لكان هذا القول منه آكد الصوارف عن النظر في رسالته، ولا يجوز أن يبعث تعالى رسولاً، والغرض فيه ألا ينظر في إعلامه، وبعد، فلو كان في الرسل من هذه الحالة حتى تظهر عليه المعجزات العظيمة، ولا يلزم أحداً النظر فيها، ولا يخاف من ترك النظر في ذلك، لكان ذلك مفسدة في بعثة من معه شرائع يلزم معرفتها، والنظر في المعجزات الظاهرة عليه وفي ذلك إبطال القول بالنبوات أجمع، وكل من نصر بعثة رسول مخصوص بما يؤدي إلى بطلان بعثة كل الرسل فيجب فساد قوله»[3].

---

(١) أصول الدين ص ١٧٩.

(٢) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ الجزء الخامس عشر ص ٦٢- ٦٣.

(٣) الكتاب السابق ص ٧٦.

ويوضح القاضي قول القائلين منهم بأن النبوة لا يجوز أن تعرف إلا بالمعجزات، فيقول بأن المعتزلة لم يقولوا: إنها لا تعرف على كل وجه إلا بالمعجزة، وإنما الأصح أن تعرف من جهة الاستدلال، ومع ثبات التكليف بالمعجزة، أما مع ارتفاع التكليف فيجوز أن تعلم بالعلوم الضرورية؛ لأنه لا شيء يعلم باستدلال إلا ويصح أن يعلم باضطرار[١].

ومما اتفق فيه المعتزلة مع الأشاعرة والماتريدية من دلالة المعجزة على صدق الرسول فيما يدعيه هو: أنها تقع موقع التصديق إذا جاءت عقيب ادّعاء الرسول الرسالة، إلا أن الشهرستاني نسب إلى المعتزلة أنهم يقولون بأنه يجب على النبي إمهال من يطلب إمهاله للنظر في صدق الدعوى[٢]، بينما يشير القاضي إلى غير ذلك فيقول: إن المعجزة يجب أن تقع عقب دعوى المدعي، لا قبلها؛ لأنها لم تتعلق بها، ولا تتراخى عنها، «فلو تراخى عنه لم يتعلق به، فلا يكون بالدلالة على صدقه أحق منه بالدلالة على صدق غيره»[٣]، إلا أنه يجيز تأخير معجز إذا ثبت صدق المدعي بمعجز آخر، ويستدل لذلك بكثير من أقوال الرسول ﷺ التي أخبر بها أنها ستحدث فيما بعد[٤].

كما لم يُجز المعتزلة تأخير المعجزة عن موت مدعي النبوّة، ووافقهم في ذلك القاضي من الأشاعرة، إلا أن مأخذه غير مأخذهم حيث بنوا ذلك على قاعدتهم في التحسين والتقبيح ومراعاة الصلاح والأصلح، وقد بنى القاضي رأيه على أن الرسالة مرجعها إلى تعلّق الخطاب بالرسول وذلك ممتنع بعد الموت فكيف تتحقق في وقت امتناع ما هي آية عليه[٥]؟

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ الجزء الخامس عشر ص ١٤٨.

(٢) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٢٩ - ٤٣٠.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٩.

(٤) الكتاب السابق ص ٥٧٠.

(٥) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٥٠ - ٤٥١.

وإذا كانت دلالة المعجزة على النبوّة عند الأشاعرة والماتريدية دلالة عادية، فإنها عند المعتزلة دلالة مواضعة بمعنى: أن النبوة بمنزلة أن يكون الله جل وعز واضعهم على أنه إذا فعل المعجز، فإنما يريد به تصديق المدعي ولو لم يحل هذا المحل لم يكن ليدل[١].

وإذا كان المعتزلة بجمهورهم الأعم يقولون بانتصاب المعجزات دلائل على النبوات، فإن هناك منهم بعض الخارجين عن هذا العموم، فمعمر بن عباد السلمي ينكر أن تكون المعجزات من فعل الله، وذلك لأنه يعتبرها من الأعراض وليس من الأجسام، فالله سبحانه خلق الأجسام، والأجسام خلقت الأعراض في أنفسها، والمعجزة ليست حدوث جسم، وإنما وجه الإعجاز هو كون الجسم على حال لم تجر العادة به وذلك بحصول نوع من الأعراض فيه، وليست الأعراض فعلاً لله، وبالتالي فليست المعجزات ـ التي هي هذه الأعراض الحالة في الأجسام ـ فعلاً لله، فالله لم ينصب الأدلة على صحة نبوة أحد من أنبيائه[٢]. وفي ذلك إبطال للشريعة على رأي البغدادي.

أما الدكتور عمر فروخ فيشير إلى أن النظام قد أبطل النبوات وأنكر المعجزات وذلك بناءً على رأي البغدادي والشهرستاني[٣]، كما أضاف زهدي جار الله إلى النظام في هذا المعتقد المردار عيسى بن صبيح ويقول بأنهما قالا: بأن نظم القرآن وحسن تأليف كلماته ليس معجزة للنبي وليس دلالة على صدقه في دعواه[٤].

وقد رتب الإمام الإسفراييني على هذا أن النظام كان يميل إلى مذهب البراهمة الذين ينكرون جميع الأنبياء، فتكلم بهذين المذهبين اللذين يبطل بأحدهما حدوث العالم وبالآخر ثبوت النبوات[٥].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ١٦٤.

(٢) أصول الدين للبغدادي ص ١٧٧.

(٣) د. عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ص ٢٩٤.

(٤) زهدي جار الله، المعتزلة ص ١٣٩، طبعة ثانية ١٩٧٤، الأهلية للنشر والتوزيع ـ بيروت.

(٥) انظر: أبو المظفر الإسفراييني التبصير في الدين ص ٤٤، الطبعة الأولى ١٩٤٠، نشر عزت العطار الحسيني.

وأوضح البغدادي أن هشام بن عمرو الفوطي وعباد بن سليمان العمري يقولان: بأن الأعراض لا على الله ولا على رسوله ولا على أي شيء من أحكامه، ففلق البحر، وقلب العصا حية، وإحياء الموتى، وانشقاق القمر لا يدل شيء منه على صدق من ظهر عليه، وزعما أن الدليل على الله ورسوله يجب أن يكون محسوساً، والجسم محسوس، فيجب أن تكون الأجسام هي الأدلة[1].

ويبدو بوضوح أن هذا الرأي الذي أشار إليه هو نقيض الرأي الذي أشار إليه معمر بن عباد.

وكما فهم البغدادي من قول معمر أن الأخير يهدف إلى إبطال الشريعة، فإنه فهم أيضاً من قولي الفوطي والعمري إلى أنهما هدفا إلى إبطال دلالة كلام الله عز وجل وكلام رسوله، وفي هذا إبطال للشريعة[2].

أما ثمامة بن أشرس فقال: إن النبوّة لا تفتقر في دليلها إلى خارق للعادة، وإنما يكون دليل صدق النبي اتساق كلامه وعدالته في نفسه وجري جميع ما يأتي به الرسول بالفعل أو يخبر به قولاً، على استقامة مع إحكام ما يربطه من قانون ويبلغه إلى الخلق مع سلامته من التناقض[3].

هذه أهم مخالفات بعض شيوخ المعتزلة فيما يتعلق بالمعجزة، والملاحظ أنها جميعها جاءت على لسان أشاعرة، ولم ترد في كتب المعتزلة أنفسهم أو مؤرخيهم التابعين لهم، ولهذا فإن من العدل أن نتوقف عن إصدار رأي في هذه الآراء إلى أن نعثر على ما يؤيدها أو ينفيها من فكر المعتزلة أنفسهم.

---

(١) انظر: عبد القاهر البغدادي، الملل والنحل، تحقيق د. ألبير نصري نادر ص ١١١، الطبعة الثانية، دار المشرق ـ بيروت.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ١١٢.

(٣) انظر: عمار الطالبي، آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ـ الجزء الثاني ص ٢٦٠، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر.

وقد أشرت في الباب الأول إلى أن عقيدة الشيعة هي عين عقيدة المعتزلة، إلا فيما يختص بالإمامة، ونقصد بالشيعة هنا الذين شايعوا علياً بن أبي طالب رضي الله عنه وتولوه وأهل بيته، و قدموه على سائر صحابة رسول الله ﷺ، حتى أصبح لفظ الشيعة اسماً خاصاً بهم و علماً عليهم، وقد حدد ابن حزم مفهوم التشيع بقوله: «من وافق الشيعة في أن علياً أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ وأحقهم بالإمامة وولده من بعده فهو شيعي، وإن خالفهم فيما عدا ذلك مما اختلف فيه المسلمون، فإن خالفهم فيما ذكرنا فليس شيعياً»[1].

غير أن أحد متكلمي الشيعة وهو الشيخ المفيد يربط التشيع بالاعتقاد بكون علي بن أبي طالب إماماً للمسلمين كان بوصية من الرسول ﷺ وبإرادة من الله، إما نصاً كما يرى الإمامية أو وصفاً كما يرى الجارودية من الزيدية[2].

وما يلفت النظر حقاً في الفكر الشيعي: أن مذاهب التشيع أكثر المذاهب الفكرية التي نبتت في الإسلام غموضاً وشذوذاً إلى حدِّ ادّعاء الألوهية عند بعض أفرادها، فضلاً عن ادعاء النبوّة، بل يمكن القول: إن بداية الغلو في الفكر الإسلامي كان منبثقه الفكر الشيعي.

وما يلاحظ عند عرض آراء المعتدلين منهم في العقائد أنها تكاد تكون منسوخة عن عقيدة المعتزلة، على الرغم من معارضة بعض العلماء لهذه الفكرة، حيث يرون مذهب التشيع سابقاً لمذهب الاعتزال، بل إن الاعتزال ولد ودرج في أحضان التشيع وإن رؤوس الشيعة كانوا أسبق في الوجود من جهابذة المعتزلة[3]، ويرى البعض الآخر أن لكل من المعتزلة والشيعة سمة الاستقلالية مع أصالة كل واحد منهما، غير أن الوحدة

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ص ١١٣، المجلد الأول ـ الجزء الثاني.

(٢) انظر: الصلة بين التصوف والتشيع ص ١٦.

(٣) انظر مثلًا: مقدمة كتاب عقائد الإمامية ص ٣٦، وكتاب الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة لمؤلفه هاشم معروف الحسني ص١١-١٢، الطبعة الأولى ١٩٧٨، دار القلم ـ بيروت.

في المنهج الذي مارسه كلا الفريقين أدى إلى وحدة في النتائج في الآراء المطروحة[١].

وقد حاول بعض الباحثين نزع الصفة العقلية عن المذهب، أو تعديل الفكرة العامة عنه بأن ذهبوا إلى أن التشيع هو المذهب الإسلامي الأول الذي عني بالمنقول والمعقول معاً، فسلك مسلك التوفيق بينهما، وأدى هذا إلى استمراريته، فلم يعتمدوا على المنقول وحده، ولا على العقل وحده، بل اعتمدوا على العقل فيما لا نص فيه، وأما مع وجود النصوص فهي وحدها المرجع الذي يستمدون منه أصولهم وفروعهم، أقول، وإن حاول بعض الباحثين ذلك، إلا أن أثر العقل و اضح في جميع ما ذهبوا إليه، سواء ما يتعلق بالأصول أو الفروع، فالعقل عندهم من الأدلة الشرعية التي هي الكتاب والسنة والإجماع والعقل[٢].

وأياً ما كان الأمر وسواء تأثر الشيعة بالمعتزلة أو بالعكس، أو كان لكل فرقة منهما سمة خاصة، فإن تشابهاً كبيراً في المنهجين، وفي الأصول المطروحة عند المذهبين وما تفرع عنهما يدعونا إلى القول إن الفكر الشيعي سار في إثبات العقائد سيراً عقلياً على غرار المنهج العقلي الاعتزالي، ولا عجب إن رأينا بعض مؤرخيهم ينسب نفسه إلى المذهبين معاً[٣].

وقد أشار الإمام الماوردي إلى أن ثمّة اختلافاً بين الأشاعرة في إثبات أصل النبوات وهل تعلم بضرورة العقل أم بدليله، فذهب من جعل النبوة مقترنة بالعقل إلى إثباتها بضرورته وذهب من جعل أصل النبوة متأخراً عن العقل إلى إثباتها بدليله[٤].

---

(١) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ١٤ – ١٥.

(٢) انظر: عقائد الإمامية ص ٥٦.

(٣) انظر مثلًا على ذلك: القلائد في تصحيح العقائد، لمؤلفه أحمد بن يحيى بن المرتضى الزيدي المعتزلي، وكتاب الأساس لعقائد الأكياس، لمؤلفه القاسم بن محمد بن علي الزيدي العلوي المعتزلي.. وغيرهما.

(٤) انظر: الإمام الماوردي، أعلام النبوة ص ٦ الطبعة الأولى ١٩٨٦، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

وبناء على هذا التقسيم: فقد أثبت بعض الأشاعرة أصل النبوات بضرورة العقل؛ لأن العقل السليم يؤمن ضرورة بأن مدعي الرسالة صادق أو كاذب من خلال ما يطرح من أفكار ومعتقدات، وقد جاء أنبياء وأخبروا الخلق بأن الله تعالى أرسلهم إليهم ليبلغوهم شرائعه وأحكامه، ولم يقتصروا على مجرد الإخبار، بل استشهدوا على صدق دعاواهم بأمور خارقة لمألوف القوم وخارجة عن مقدوراتهم، فمن شاهدها أو سمع أحوالها بالخبر المتواتر سبق إلى عقله إمكان صدقهم، وهذا يعني أيضاً عند بعض الباحثين أن الأدلة العقلية أو ما أثبته العقل بالضرورة مقررة سلفاً من قبل النصوص الدينية.

وقد أثبت البعض الآخر من الأشاعرة أصل النبوات بأدلة العقول، وينكرون أن يكون العلم بها بالضرورة من حس أو بديهة، يشير البغدادي إلى ذلك بقوله: «وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال، ولو كانت معلومة بالضرورة من حس أو بديهة لما اختلف فيها أهل الحواس والبديهة»(١)، ويبدو أن هذا الرأي هو الغالب على المذهب الأشعري، بل إن الإمام الأشعري نفسه كان يقول بأن المعرفة بصدق رسل الله تعالى اكتساب واستدلال بالمعجزات عليه، ويفسر الضروريات بمعنى أنها تقع من غير نظر ولا فكر ولا روية(٢).

كما يميز الأشاعرة بين ما يدرك بالعقل وبين مصدر المعرفة، فالعقل عندهم آلة للإدراك فقط، والوحي هو مصدر كل معرفة سواء أكانت هذه المعرفة تتعلق بالعقيدة أم بالتشريعات.

وإذا كان الرأي الغالب عند الأشاعرة هو أن الدليل على نبوة الأنبياء، وإثبات صدقهم هو ظهور المعجزات الخارقة لما عليه العادة، إلا أننا لا نعدم من يخالف هذا

---

(١) أصول الدين ص ١٥.

(٢) انظر: مجرد مقالات الأشعري ص ١٥.

الرأي سواء من الأشاعرة أم من غيرهم. فأبو حنيفة مثلاً ـ وهو سابق على الأشاعرة ـ يقول بأن معرفة الله هي الطريق إلى معرفة الرسول، وليس عنده مجال للدلالة على ذلك، بل طرح طريقاً لم تكن مألوفة في الاستدلالات، هي طروء شيء على القلب يشبه أن يكون إلهاماً أو حدساً يعلم به صدق الرسول.

وقد أشار الأستاذ يحيى هاشم فرغل إلى ذلك مستدلاً بقول الإمام نفسه في كتاب العالم والمتعلم: «... نعم، نعرف الرسول من الله تعالى، لأن الرسول وإن كان يدعو إلى الله تعالى، ولم يكن أحد يعلم بأن الذي يقوله الرسول حق حتى يقذف الله في قلبه التصديق والعلم بالرسول»[١]. غير أن الإمام وإن استبعد المعجزة دليلًا وحيداً على صدق الرسول فإنه لم ينكر ثبوت المعجزات للأنبياء فيقول في كتاب «الفقه الأكبر»: «والآيات ثابتة للأنبياء»[٢].

وقد أضاف الإمام الرازي أيضاً إلى ما ذهب إليه علماء الأشاعرة من دلالة المعجزة على النبوة دليلاً آخر سماه (البرهان اللمّي) وملخصه: «أن يكون الرسول كاملاً في القوتين النظرية والعملية حتى يستطيع أن يعالج الناقص لدى الناس في هاتين القوتين، وإذا كان رأس الكمالات النظرية معرفة الله تعالى ورأس الكمالات العملية طاعة الله تعالى، فإن الملاحظ بصدد النبي محمد عليه الصلاة والسلام: أن العالم كان قبل بعثته ناقصاً إذ كان قد شاع فيه الكفر والفسوق سواء من عبدة الأصنام أو من اليهود، وتحريفهم التوراة أو من النصارى، وقولهم بالتثليث، أو من المجوس وقولهم بإلهين، فلما بعث الله محمداً انقلبت الدنيا من الباطل إلى الحق، ومن الكذب إلى الصدق ومن الظلمة إلى النور وبطلت الكفريات، وزالت الجهالات في أكثر بلاد المعمورة، وانطلقت الألسن

---

(١) انظر: نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية ص ٢٣٨.

(٢) الفقه الأكبر في التوحيد ص ٦، الطبعة الثانية ١٣٢٤هـ.

بتوحيد الله، واستنارت القلوب بمعرفة الله، لا بد أن يكون من فعل هذا أكمل البشر في قوتيه النظرية والعملية ولا بد أن يكون نبياً»[١].

وقريباً من هذا الرأي ذهب الإمام الغزالي في المنقذ، وأبو المعين النسفي ـ من الماتريدية ـ في تبصرة الأدلة، والجاحظ من المعتزلة[٢]. غير أن دليل الأشاعرة العام بقي الطريق الأقوى، وقد بني هذا الدليل على مقدمتين:

الأولى: أن ثمّة مدعٍ للنبوّة.

الثانية: أن هذا المدعي أتى بمعجزات خارقة لما عليه العادة تؤيد مدعاه.

فلا تثبت النبوة إذاً بمجرد دعوى النبي، كما أن هذه المعجزات المرافقة للدعوى لا تكون كذلك إلا بشروط، بحيث إذا تحققت فلا يجوز أن يمهل النبي المنكرين أو المعارضين، حيث يرى الأشاعرة أن في هذا الاستمهال والإهمال تعطيلاً للنبوة[٣].

وقد صحح الإمام الماوردي النبوّة، وأنها صادقة ومن عند الله بوجود ثلاثة شروط معتبرة وهي[٤]:

الأول: ما يتعلق بمدعي النبوة نفسه: بأن يكون على صفات تؤهله لها، كأن يكون صادقاً في لهجته، ظاهر الفضل، كامل الحال، بحيث إن اعتوره نقص أو ظهر منه كذب لم يكن مؤهلاً لها.

الثاني: ظهور معجزة تدل على صدقه بحيث يعجز البشر عن مثلها لتكون مضاهية للأفعال الإلـٰهية.

---

(١) انظر: في علم الكلام ص ٧٦٥.

(٢) انظر: محمد صالح الزركان، فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية ص ٥٦٧، دار الفكر ـ بيروت.

(٣) انظر: في علم الكلام ص ٦٩٢.

(٤) الإمام الماوردي، أعلام النبوة ص ٢٥.

الثالث: أن يقترن بالمعجز دعوى النبوة، فإن لم يقترن بها دعوى لم يصر بظهور المعجزة نبياً ولا تدل على صدقه.

وأشار الإمام الشهرستاني إلى أن دليل صدق النبي لا ينحصر طريقه في المعجزات، بل يجوز أن يخلق الله في الناس علماً ضرورياً بصدق النبي، أو ينصب لهم أمارات أخر غير خارقة للعادة تكون صادقة بحكم قرينة الحال والمقال، والقرينة لا تنحصر في طريق واحد، أو يخبر النبي من استأهله لسماع كلامه فيعلم صدقه... إلخ[١].

وأشار الشيخ الأشعري إلى أن معرفة صحة الرسالة وصدق الرسول لا يقتصر على المعجزة فقط، بل المعجزة واحدة من عدة سبل يعرف بها ذلك، ومن الطرق التي أشار إليها تصديق ذي المعجزات له بأن يحدث علماً ضرورياً للمبعوث إليه بصدقه في رسالته، ومنها أن يبشر به من قبله من الرسل ويعرفه بأوصافه ويعينه في وقته وزمانه واسمه وحاله[٢].

وقد أشرت سريعاً إلى أن وجه دلالة المعجزة على صدق النبي أنها تنزل منزلة التصديق بالقول، كمن يخرج إلى الناس ويبلغهم أنه رسول الملك إليهم، وآية صدقه أن يخالف الملك عادته فيطلب الرسول من الملك أن يغير عادته فيفعل الملك ذلك، فإذا فعل كما طلب الرسول كان ذلك تصديقاً نازلاً منزلة القول صدق الرسول، وقد ذهب إلى هذا جمهرة علماء الأشاعرة كالآمدي والشهرستاني والمكلاتي وغيرهم.

ويشير الإمام الشهرستاني إلى أن تأييد الرسل بالمعجزات بعد انبعاثهم من جملة الواجبات، ويبرر ذلك بأنه لا بد للمستمع من طريق يسلكه ليعرف به صدق المدعي وهذا الطريق هو المعجزة[٣].

---

(١) انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٤٢.

(٢) انظر: مجرد مقالات الأشعري ص ١٧٦.

(٣) الملل والنحل الجزء الأول ص ١٤١.

والمعجزة وحدها إذا لم تقترن بدعوى النبي فلا تدل على صدقه، بل لا بد من اقتران المعجزة بالدعوى وذلك لإتمام التحدي والاستدعاء، حيث تقع استجابة لدعوى الداعي، فإن من كان مجاب الدعوى يستحيل أن يكون كاذباً على الله في دعواه، إذ لا يجوز بحال ظهور المعجزة على أيدي الكذابين.

ودلالة المعجزة على صدق النبوة دلالة عادية، والمقصود بالعادية: أنها ليست عقلية كدلالة الفعل على فاعله، ودلالة إحكامه وإتقانه على كونه عالماً بما صدر عنه، فإن الأدلة العقلية ترتبط بمدلولاتها، ولا يجوز تقديرها غير دالة عليها، وليست المعجزة كذلك، كما أنها ليست دلالة سمعية لتوقفها على صدق النبي، إذ في ذلك دور وهو باطل.

وقد بين الشيخ الإيجي في «مواقفه» مفهوم الدلالة العادية بقوله: «وهي عندنا إجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقيبه. فإن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكناً عقلاً فمعلوم انتفاؤه عادةً كسائر العاديات»[1]. وزاد الإمام الجويني في توضيحها فقال: «ليعلم الموفق المدرك هذه المعاني الشريفة أن المعجزة لا تدل على الصدق حسب دلالة الفعل على الفاعل، فإن الفعل لعينه يدل على فاعله، واختصاصه ببعض الوجوه الجائزة يدل على إرادة التخصيص كما سبق لتمهيد هذه السبل في مفتتح العقيدة، فلا يتصور فعل غير دال على الفاعل، ولا يمتنع خارق للعادة يظهره الله تعالى بدياً من غير اتصال بدعوى مدعٍ ثم لا يوصف بأنه يدل على تصديق، فوجه دلالة المعجزات على صدق مدعي النبوة نزولها منزلة التصديق بالقول.... إلخ»[2]، وقد عدَّ العلم الحاصل بظهور المعجزة على يد مدعي النبوة شبيهاً ببدهيات العقل.

---

(١) انظر: المواقف ص ٣٤١.

(٢) العقيدة النظامية ص ٦٨.

وذهب البغدادي وآخرون إلى: أن دلالة المعجزة على صدق المدعي عقلية، حيث يعرف صدق أي نبي بالعقل: «وإنما أضيف العلوم الشرعية إلى النظر؛ لأن صحة الشريعة مبنية على صحة النبوة، وصحة النبوة معلومة من طريق النظر والاستدلال»(١).

أما الماتريدية فقد كان للمعجزة عندهم المقام الأول في إثبات صدق المدعي، حيث أشار إلى ذلك أكثر شيوخهم: «فنقول: قد تواترت الأخبار أن سائر الرسل كانوا رسلاً، على أن الأخبار تواترت أنهم كانوا رسلاً، وثبتت رسالتهم بالدلائل أو بلا دلائل، ولا يتصور ثبوت الرسالة بلا دليل فيكون الثبوت بالدلائل، وليست تلك الدلائل إلا المعجزات، فثبتت رسالة كل رسول بمعجزات ظهرت على يديه»(٢).

وقد أشار الصابوني إلى أن إمارة صدق دعوى المدعي المعجزة، وأن وجه دلالتها على النبوّة نزولها بمنزلة التصديق، «فإذا أظهر الله تعالى عقيب قول النبي عليه السلام: إن كنت صادقاً أني رسولك فافعل كذا، ففعل، كان ذلك تصديقاً له بالفعل، فيكون بمنزلة قوله: صدقت ... إلخ»(٣).

غير أننا نجد أن هناك دليلاً آخر اعتمده الإمام الماتريدي في بيان صدق دعوى مدعي النبوّة، ألا هو حال الأنبياء قبل بعثتهم وأخلاقهم، يقول: «ثم الأصل عندنا في إعلام الرسل وجهان؛ أحدهما: ظهور أحوالهم على جهة تدفع العقول عنهم الريبة وتأبى فيهم توهم الظنة بما صحبوهم في الصغر والكبر، فوجودهم ظاهرين أصفياء أتقياء بين أظهر قوم ما احتمل التسوية بينهم على ذلك، ولا تربيتهم تبلغ ذلك، على ظهور أحوالهم لهم وكونهم بينهم في القرار والانتشار، فيعلم بإحاطة أن ذلك حفظ

---

(١) أصول الدين ص ١٤ - ١٥.

(٢) انظر: الشيخ محمد بن عبد الكريم البزدوي، أصول الدين، تحقيق د. هانز بيترلنس، ص ٩٧، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ـ ١٩٦٣.

(٣) الإمام نور الدين الصابوني، البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين، ص ٨٨.

من يعلم أنه يقيمهم مقاماً شريفاً، ويجعلهم أمناء على العيوب والأسرار، وهذا مما تميل إلى قبوله الطبيعة. ويستحسن جميع أمور العقل.... والثاني: مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع الممتنعة عن أن يطمع في مثلها أو يبلغ بكنهها التعلم، مع ما لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد، فإن الرسل بها نشؤوا لا في ذلك وربوا لا به، يظهر أنهم استفادوه بالله أكرمهم بذلك لما يجعلهم أمناء على وحيه... إلخ»[١].

وقد بدا من خلال نصوصهم أن دلالة المعجزة على دعوى النبوة هي دلالة عادية، وليست عقلية أو سمعية، إذ يحصل التصديق بها بحصول علم ضروري عادي لدى مشاهديها بأن مدعي النبوة صادق في دعواه.

والواقع: أن معتقد عامة الماتريدية لا يختلف عن معتقد عامة الأشاعرة إلا في بعض الجزئيات البسيطة التي حدَّدها بعض الباحثين ببضع مسائل لا تزيد عن الخمس أو أكثر قليلاً، كما أشار البعض إلى أنها تزيد عن خمسين مسألة، وليس ذلك مجال بحثنا، ولكننا نقرر هنا: أن ما ذهب إليه الماتريدية في دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة هي عين ما ذهب إليه الأشاعرة.

أما الفكر السلفيّ، فقد أشرنا سابقاً إلى أنه لا يختلف عن الفكر الأشعري في كثير مما يتعلق بالنبوّة، وإن كان منهج البحث بينهما مختلفاً، فإن مما توافق عليه أصحاب الفكر السلفي الاعتماد في إثبات العقائد على الكتاب والسنة، وانصرفت همم علمائهم إلى التصدي لتصويب انحرافات الفرق من الآراء والمذاهب.

على أن التزام القوم بالنقل عموماً لا يعني إهمالهم للأدلة العقلية، بل إننا نجد الإمام ابن تيمية أحد عظماء منظريهم ومبيني عقيدتهم قد جاء بمنهاج عقلي رد فيه على معارضي مذهبه، وبين ما هو عليه وسلفه من فكر.

---

(١) كتاب التوحيد ص ١٨٨ - ١٨٩.

على أن الأدلة العقلية عند متأخريهم وبالذات ابن تيمية لا تتعارض مع الأدلة السمعية، فالقاعدة السابعة من الرسالة التدمرية تشير إلى «أن كثيراً مما دل عليه السمع يعلم بالعقل أيضاً والقرآن يبين ما يستدل به العقل ويرشد إليه وينبه عليه، كما ذكر الله ذلك في غير موضع، فإنه سبحانه وتعالى بيَّنَ من الأدلة الدالة عليه وعلى وحدانيته وقدرته وعلمه وغير ذلك، ما أرشد العباد إليه ودلهم عليه، كما دلَّ أيضاً على نبوة أنبيائه وما دل على المعاد وإمكانه، فهذه المطالب هي شرعية من جهتين: من جهة أن الشارع أخبر بها، ومن جهة أنه بين الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها، والأمثال المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية، وقد بسط في غير هذا الموضع، وهي أيضاً عقلية من جهة أنها تعلم بالعقل أيضاً»(١) فإن أي دليلين قطعيين لا يتعارضان سواء أكانا سمعيين أم عقليين، أو كان أحدهما سمعياً والآخر عقلياً، وإذا ما قام دليل قطعي سمعي على أمر ما فيمتنع أن يعارضه دليل قطعي عقلي(٢).

وإذا عدنا إلى بيان وجه الدلالة على النبوة عند السلف، فسنجد أن الخلاف بينهم وبين الأشاعرة يكاد ينحصر فيها، هل هي عقلية أم سمعية؟ فالنبوة عندهم ثبتت بالكتاب والسنة، بل إن وجوب معرفة الرسل يقع بالسمع(٣).

ومعلوم أن السمعيات فيها من الدلالة على إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله، وليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول، «بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع

---

(١) ابن تيمية، الرسالة التدمرية في التوحيد والأسماء والصفات والقضاء والقدر ص ٦٦، مكتبة التراث الإسلامي ـ القاهرة.

(٢) انظر: محمد بهجة البيطار، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٩٦، الطبعة الثانية ١٩٧٢.

(٣) انظر: هبة الله بن الحسن بن منصور اللالكائي، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق د. أحمد سعد حمدان ـ الجزء الثاني ص ١٩٦، دار طيبة للنشر والتوزيع ـ الرياض.

ودلائل ربوبيته وقدرته، وبيان آيات الرسول ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظار، فليس فيه ولله الحمد ـ ما يناقض الأدلة العقلية التي بها نعلم صدق الرسول»[١].

وإذا ثبتت النبوة بالسمع، فالأدلة عليها من السمع أيضاً، إذ ثبوت الرسالة في نفسها، وثبوت صدق الرسول وما أخبر به ليس موقوفاً على وجودنا ولا على عقولنا أو على الأدلة التي قامت في هذه العقول[٢].

وطريق معرفة الأنبياء عندهم ليس بالضرورة هو المعجزة وحدها، بل أيضاً بما خصهم الله من خصائص يعرفون بها، من خلال أخبارهم واستقراء أحوالهم، يشير الإمام ابن تيمية إلى هذه القضية بقوله: «بل طريق معرفة الأنبياء كطريق معرفة نوع من الآدميين خصهم الله بخصائص، يعرف ذلك من أخبارهم واستقراء أحوالهم، كما يعرف الأطباء والفقهاء، ولهذا إنما يقرر الرب تعالى في القرآن أمر النبوة، وإثبات جنسها بما وقع في العالم من قصة نوح وقومه، وهود وقومه، وصالح وقومه، وشعيب ولوط وإبراهيم وموسى وغيرهم، فيذكر وجود هؤلاء وأن قوماً صدقوهم وقوماً كذبوهم. ويبين حال من صدقهم وحال من كذبهم فيعلم بالاضطرار ثبوت هؤلاء، ويتبين وجود آثارهم في الأرض، فمن لم يكن رأى في بلده آثارهم، فليسر في الأرض ولينظر آثارهم وليسمع أخبارهم المتواترة»[٣].

وإذا كان ابن تيمية قد ذهب إلى أن معرفة الأنبياء تتم من استقراء أحوالهم، فهل يعني ذلك أن المعجزة لا تدل على نبوتهم؟ وهل هذه هي طريق السلف جميعاً في الدلالة على النبي؟

---

(١) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ـ الجزء الأول ص ٨٥، الطبعة الأولى ١٩٨٥، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ٤٣ وما بعدها.

(٣) ابن تيمية، كتاب النبوات ص ٣٧.

يقول ابن أبي العز الحنفي شارح «العقيدة الطحاوية»: إن الطريقة المشهورة عند أهل الكلام والنظر في تقرير النبوة هي المعجزة، حتى إن كثيرين منهم لا يعرفون نبوة الأنبياء إلا بها، ولكن هذا الدليل وإن كان صحيحاً إلا أنه غير محصور في المعجزات فإن النبوة لديها أصدق الصادقين أو أكذب الكاذبين، ولهذا، فإنه ينتقل إلى دليل يقيني أقوى من دلالة المعجزة فيقول: «بل قرائن أحوالهما تعرب عنهما وتعرف بهما والتمييز بين الصادق والكاذب له طرق كثيرة فيما دون دعوى النبوة، فكيف بدعوى النبوة؟ وما أحسن ما قال حسان رضي الله عنه:

لو لم يكن فيه آيات مبينة   كانت بديهته تأتيك بالخبر[1]

وما من أحد ادعى النبوة من الكاذبين إلا قد ظهر عليه من الجهل والكذب والفجور واستحواذ الشياطين عليه ما ظهر لمن له أدنى تمييز، فإن الرسول لا بد أن يخبر الناس بأمور ويأمرهم بأمور، ولا بد أن يفعل أموراً يبين بها صدقه، والكاذب يظهر في نفس ما يأمر به ويخبر عنه، وما يفعله، ما يبين به كذبه من وجوه كثيرة، والصادق ضده، بل كل شخصين ادعيا أمراً: أحدهما صادق والآخر كاذب، لا بد أن يظهر صدق هذا وكذب هذا ولو بعد مدة، إذ الصدق مستلزم للبر والكذب مستلزم للفجور»[2].

ويستمر الشيخ في تفصيل ما رام الدلالة عليه إلى أن يصل إلى النتيجة التي يرمي إليها وهي: «أن من عرف ما جاءت به الرسل من الشرائع وتفاصيل أحوالها، تبين له أنهم أعلم الخلق، وأنه لا يحصل مثل ذلك من كذاب جاهل، وأن فيما جاءوا به من

---

(١) ورد هذا البيت بصيغة أخرى هي:

لو لم تكن فيه آيات مبينة   لكان منظره ينبيك بالخبر

وقد أورد الشيخ محمد عميش شارح عقيدة أهل التوحيد الكبرى هذا البيت على أنه لعبد الله بن رواحة. انظر: هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد وشرحها عمدة أهل التوفيق والتسديد، للإمام السنوسي ص ٢٠٩ طبع مطبعة محمد أفندي مصطفى ١٣٠٦هـ.

(٢) شرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٨٩.

المصلحة والرحمة والهدى والخير ودلالة الخلق على ما ينفعهم ومنع ما يضرهم، ما يبين أنه لا يصدر إلا عن راحم بر يقصد غاية الخير والمنفعة للخلق»[١].

كما أن القرآن والسنة ليس فيهما ذكر لخوارق العادات أو للفظة المعجزة، وإنما فيهما آيات وبراهين، وهذا ما يوجب اختصاصهما بالأنبياء[٢]، فالآيات التي تكون للأنبياء إنما هي الدليل والبرهان على نبوتهم، والدليل أو البرهان المشار إليه في القرآن الكريم هو الذي يكون مستلزماً لصدق النبي، فلا يتصور أن يوجد مع انتفاء صدق من أخبر أن الله أرسله، فللمخبر حالان: «إما أن يكون الله أرسله فيكون صادقاً، أو لا يكون أرسله فلا يكون صادقاً، فآيات الصدق لا توجد إلا مع أحد النقيضين وهو الصدق، لا توجد قط مع الآخر، وهو انتفاء الصدق كسائر الأدلة التي هي البراهين والآيات والعلامة، فإنها لا توجد إلا مع تحقيق المدلول عليه، لا توجد مع عدمه قط إذ كانت مستلزمة له يلزم من وجود المدلول عليه، فلا يوجد الدليل مع عدم المدلول عليه، فلا توجد آياتهم مع عدم صدقهم، فيجب أن يتصور هذا الموضع، فإنه حق معلوم بعد تصوره لكل العقلاء بالضرورة»[٣].

ومن ميزات الآيات والبراهين بالإضافة إلى استلزامها لصدق النبي: الاطراد وعدم التناقض، وهذا ما يميزها عن دلالة المعجزة.

ولابن تيمية نظر في المعجزة إذا أردنا أن نجعلها دليلاً على النبوة، فإذا كان خرق العادة شرطاً في المعجزة وصفة لازمة لها بحيث لا تكون الآيات إلا كذلك، فهو أمر مقبول فيها، إذ إنها تسمى حينئذ آية أو ينطبق عليها ما ينطبق على الآية، أما إذا كانت هذه الأفعال الخارقة للعادة أمراً عاماً تتناول آيات الأنبياء وغيرها فلا تكون كذلك،

---

(١) اشرح الطحاوية في العقيدة السلفية ص ٩٥.

(٢) انظر: ابن تيمية، النبوات ص ٤٥.

(٣) الكتاب السابق ص ٢٧٨.

وإذا جعلوا حداً لها وضابطاً، فلا بد أن يقيدوا كلامهم كأن يقولوا خوارق العادات المختصة بالأنبياء، أو كأن يقولوا خوارق عادات الناس كلهم غير الأنبياء، فإن آيات الأنبياء لا بد أن تخرق عادات كل أمة من الأمم، وكل طائفة من الطوائف، فلا تختص بخرق عادة بلد معين ولا من أرسلوا إليه بل تخرق عادة جميع الخلق إلا الأنبياء، فإن ما كان معتاداً للأنبياء دون غيرهم فهو من أعظم آياتهم وبراهينهم[(١)].

فالبراهين والآيات إذاً هي نفسها المعجزات وخوارق العادات إذا ما تحقق في الأخيرتين أن يكون خرق العادة شرطاً فيها وصفة لازمة لها، لا حداً وضابطاً لها، وما دل على نفس النبوة دل على صدق المخبر بها، وما دل على صدق المخبر بها دل عليها.

ووجه دلالة المعجزات أو آيات الأنبياء وبراهينهم على صدق نبوة الأنبياء يعلم بالضرورة وبالنظر والاستدلال «فكل من صدق بالنبوة بعلم فمعه دليل من أدلتها، وإخبار أهل التواتر بما جاءت به الأنبياء من الآيات هو من أدلة ثبوتها، فكل من آمن بالرسول عن بصيرة فلا بد أن يكون في قلبه علم بأنه نبي حق، إما علم ضروري أو علم نظري بدليل من الأدلة، والعلوم النظرية مع أدلتها تبقى ضرورية، وقد تكون في نفس الأمر علوم ضرورية ولا يمكن التعبير عما يدل عليها»[(٢)].

وأما الكرامية فإنه انطلاقاً من تمجيدهم للعقل قالوا بأن من لم تبلغه دعوة الرسل لزمه أن يعتقد بدلالة العقل أن الله أرسل رسلاً إلى خلقه، فيشير البغدادي إلى تفصيل ذلك فيقول: «وزعمت الكرامية أيضاً أن النبي إذا ظهرت دعوته فمن سمعها منه أو بلغه خبره لزمه تصديقه والإقرار به من غير توقف على معرفة دليله، وقد سرقوا هذه البدعة من إباضية الخوارج الذين قالوا: إن قول النبي عليه السلام أنا نبي فنفسه حجة

---

(١) انظر: ابن تيمية، النبوات ص ٣٢٠.

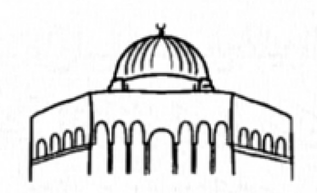
(٢) الكتاب السابق ص ٤٢٢.

لا يحتاج معها إلى برهان، وزعمت الكرامية أيضاً أن من لم تبلغه دعوة الرسل لزمه أن يعتقد موجبات العقول وأن يعتقد أن الله تعالى أرسل رسلاً إلى خلقه»[١].

من هذا نفهم أن الكرامية لم تجعل دليل صدق الرسول في مدعاه المعجزة، كغيرها من المذاهب المشهورة، ولا جعلت للتواتر مجالاً عند من لم يشاهد الرسول أو تظهر عليه معجزته، بل اكتفت بدلالة العقل لمن لم يشاهد، وبخبر الرسول دون أن يقيم عليه دليلاً لمن كان حاضراً.

وقد أقامت الكرامية هذا الرأي بناء على إيمانها بالواجبات العقلية قبل ورود الشرع، بمعنى أن العقل يستحسن ويستقبح قبل ورود الشرع، والرسول لا يأتي بشيء غير التأكيد على هذا، فعندما يدعو إلى مستحسنات العقول وينهى عن مستقبحاتها، فإن هذه حجة لا يحتاج معها إلى برهان.





اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيّك
محمد ﷺ وارحمها وفـرّج كربتها

(١) انظر: عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق ص ٢١٠ - ٢١١، الطبعة الثانية ١٩٧٧، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت.



المطلب الثاني
في المعجزة تعريفها ـ شروطها ـ أدلّة ثبوتها ودلالتها على النبوّة

أشرنا إلى المعجزة عند الحديث عن أدلّة النبوّة، وأنها هي الوسيلة الرئيسة في إثبات النبوّة عند معظم علماء الكلام، وقد بيّنَ القرآن الكريم هذا الأمر بوضوح، فقد وردت معجزات الأنبياء في كثير من سور القرآن، إلا أنها لم ترد تحت مسمّى «معجزة» بل سمّاها القرآن بينات وآيات وبراهيناً، من ذلك قوله تعالى مخاطباً موسى عليه السلام: ﴿... ٱسْلُكْ يَدَكَ فِى جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَآءَ مِنْ غَيْرِ سُوٓءٍ وَٱضْمُمْ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ ٱلرَّهْبِ ۖ فَذَٰنِكَ بُرْهَـٰنَانِ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰ فِرْعَوْنَ وَمَلَإِي۟هِۦٓ ۚ إِنَّهُمْ كَانُوا۟ قَوْمًا فَـٰسِقِينَ﴾ [القصص: ٣٢]، وقوله سبحانه على لسان عيسى عليه السلام: ﴿...وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنِّى قَدْ جِئْتُكُم بِـَٔايَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ أَنِّىٓ أَخْلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ فَأَنفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًۢا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُبْرِئُ ٱلْأَكْمَهَ وَٱلْأَبْرَصَ وَأُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۖ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدَّخِرُونَ فِى بُيُوتِكُمْ ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لَّكُمْ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ٤٩]. وكقوله سبحانه في قوم صالح: ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَـٰلِحًا ۗ قَالَ يَـٰقَوْمِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَـٰهٍ غَيْرُهُۥ ۖ قَدْ جَآءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ ۖ هَـٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمْ ءَايَةً ۖ فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِىٓ أَرْضِ ٱللَّهِ ۖ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [الأعراف: ٧٣].

وقد نبّهَ الإمام ابن تيمية إلى هذه التَّسمية وقال: إن المعجزة بالمعنى الذي قصده

المتكلمون لا تدلُّ دلالة يقينية على صدق النبي، ولكن الآيات والبراهين هي التي تستلزم صدقه.

ولكننا وجدنا بعض المتكلمين[١] يشيرون إلى أن المعجزة لفظ يطلق على الآية الدالّة على صدق النبيّ، وأن في إطلاق لفظ المعجزة على الآية توسُّعاً من وجهين؛

أما الوجه الأول: فإن اللفظ يُشعرُ بحقيقة المعجز، ولا يصح ثبوت العجز لأن الآية إن لم تكن من جنس مقدور البشر فلا يصح لفظ العجز حقيقة عما ليس بمقدور، وإن كانت من جنس مقدور البشر فالعجز يقارن المعجوز عنه، والمعارضة التي هي الإتيان بالمثل منتفية، وحينئذ لا يصح ثبوت عجز متعلق بها.

وأما الوجه الثاني: فهو أن لفظ المعجزة يُشعر بفاعل العجز وهو الله سبحانه وتعالى، فهو الذي أوجد العجز، وليس المعجزة هي التي فعلت ذلك، بل أطلق ذلك على المجاز، وليس على الحقيقة.

ويشير الإمام الجويني إلى ذلك بقوله: «ثم في تسمية الآية: معجزة تجوّزٌ آخر أيضاً وهو: استناد الإعجاز إليها، والربُّ تعالى هو معجز الخلائق بها، ولكنها سميت معجزة؛ لكونها سبباً في امتناع ظهور المعارضة على الخلائق»[٢].

ويرى الإمام التفتازاني أن لفظ المعجزة، مأخوذ من العجز المقابل للقدرة، وأن حقيقة الإعجاز إثبات العجز، استعير لإظهاره، ثم أسند مجازاً إلى ما هو سبب العجز وجُعلَ اسماً لها، فالتاء في المعجزة نقلت اللفظ من الوصفية إلى الاسمية، أو هي للمبالغة كما في لفظ العلامة[٣].

---

(١) انظر: حواش على شرح الكبرى للسنوسي ص ٤٣٨.

(٢) الإرشاد ص ٢٦١، وانظر كذلك: لباب العقول للمكلاتي ص ٣٥٠، ومجرد مقالات الأشعري ص ١٧٧، وغيرها من الكتب.

(٣) الإمام التفتازاني، شرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص ١١، وانظر كذلك: أصول الدين للبغدادي ص ١٧٠.

وأياً ما كان الأمر فقد عُرِّفت المعجزة بأنها: «فعل الله سبحانه الخارق للعادة المقارن لدعوى الرسالة متحدى به قبل وقوعه، غير مكذب، يعجز من يبغي معارضته عن الإتيان بمثله»[(١)].

وقد اختلف علماء الكلام في صياغة تعريفاتهم من ناحية لفظية، ولكنهم اتفقوا في هذه التعريفات بتحديد المعجزة بأهم أركان تحقُّقها، هذه الأركان التي اتفق العلماء على حدِّها الأدنى[(٢)]. واختلفوا في القيود أو الشروط الأخرى إلى حدٍّ وصل إلى تسعة شروط أو أركان. أما الأركان التي اتفق عليها فهي أربعة أساسية هي: كون المعجزة أمراً، وخارقاً للعادة، وموافقاً لدعوى النبي، ويتعذر معارضته.

وأما الأركان أو الشروط الأخرى فهي: أن يحصل الفعل ـ المعجزة ـ في دار التكليف، وأن تكون فعلاً أو تركاً، ومتحدى بها، وتحصل بعد ادعاء النبوّة، أو هي ثبوت ما ليس بمعتاد أو نفي ما هو معتاد. مع إضافة بقية الأركان الأساسية[(٣)] وأهمُّها عند الجميع: أن يكون الفعل لله.

ونجد بعض العلماء يشيرون عند تعريفها إلى الغاية التي وضعت من أجلها المعجزة، دون تحديدها بالشروط والأركان، بينما تبقى الشروط عندهم شروطاً لها، وفرق بين أن تكون الشروط كذلك وبين أن تكون شطراً من المعجزة، فعرَّفها الآمديُّ مثلاً بأنها: «كل ما قُصدَ به إظهار صدق المتحدي بالنبوّة المدعي للرسالة»[(٤)].

---

(١) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٣٨.

(٢) انظر مثلًا: تعريف الرازي في المحصول، الإنصاف للباقلاني، وشرح العقائد النسفية للتفتازاني، ولمع الأدلة للجويني، والبداية من الكفاية للصابوني... إلخ.

(٣) انظر مثلًا: أصول الدين للبغدادي، حاشية مطالع الأنظار على طوالع الأنوار للبيضاوي، شرح المقاصد للتفتازاني، الإنصاف للباقلاني، شرح تجريد الاعتقاد ... إلخ.

(٤) غاية المرام ص ٢٣٣.

وعرَّفها القاضي عبد الجبار بأنها: «الفعل الذي يدلُّ على صدق المدعي للنبوّة»[١]، وأورد مثل هذا التعريف سعد الدين التفتازاني في «شرح المقاصد» وغيره من العلماء.

والمتأمل في التعريفات جميعها، سواء التي جعلت الشروط شطراً منها، أو التي أبقتها شروطاً، يجد أنها جميعها تتحد لتكون دليلاً على صدق النبي، بحيث لو انتفى أحد هذه الشرائط لانتفت صفة الإعجاز عن الفعل، أو دخلت الشكوك فيه، ولا بد من التعرض لها لنتبين حقيقة المعجزة.

أما **الشرط الأول**، فهو: أن تكون المعجزة من فعل الله، فإنّ المدّعي إذا ادّعى أن الله يصدقه بما يفعله أو بما جاء به، فإن الفعل الذي يقوم مقام التصديق يجب أن يكون من فعل من طلب منه التصديق، وإلا فلن يكون دالاّ عليه، ويكون فعله كفعل غيره من الناس؛ لأنه لا يدل على التصديق، وإنما يدل فعل من ادعي عليه التصديق[٢]. وهذا الفعل ينزل منزلة قول الله لمدعي النبوّة: صدقتَ فيما بلغت عني.

ويراد بقولنا: إن المعجزة فعل لله أن لا تكون المعجزة مكتسبة للبشر أو في مقدورهم، ولا ينقض ذلك القول بوجود بعض الأعمال المباشرة التي يقوم بها مُدّعو النبوّة كالمشي على الماء، أو الصعود إلى السماء، ذلك أنه إن تكاملت شروط المعجزات ووقع التحدي بها كانت فعلاً لله تعالى، لا كسباً للعباد، فتكون على هذا التقدير معجزة.

ونجد تفسيراً معتزلياً لهذا الشرط، فالقاضي لا يوجب أن يكون الفعل المعجز من جهة الله تعالى، بل يكتفي بأن يجري في الحكم مجرى كأنه من جهة الله وذلك لأن المعجز ينقسم إلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر، وإلى ما لا يدخل جنسه تحت مقدور القدر، أما الأول: كنحو: قلب المدن، ونقل الجبال، وحنين الجذع والقرآن من

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٨.

(٢) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٥١.

هذا القبيل، فإن جنسه وهو الصوت داخل تحت مقدور القدر، ولهذا فإن العقل يجوِّزُ أن يكون من جهة الرسول ﷺ أعطاه الله تعالى زيادة علم أمكنه معه الإتيان به فيكون المعجز ليس فعلاً لله، أو من جهة الله تعالى، بل جرى في الحكم كأنه من جهته تعالى وإلا لو لم يجر هذا المجرى، لم يكن دليلاً على صدق الرسول[١].

غير أن القاضي في مكان آخر في كتاب له يشير إلى أن المعجزة فعل لله فقط؛ لأن ما ليس من فعله لا يدل على النبوّة فيقول: «مسألة: فإن قال: فما المعجز الذي يدل على نبوّة الأنبياء؟

قيل له: من حقه أن يكون من فعله تعالى، ويحدث عند ادّعاء النبوّة، ويكون ناقضاً للعادة، فيعلم أنه تعالى فعله على سبيل التصديق له فيما ادّعاه من النبوّة.

مسألة: فإن قال: ولِـمَ وجب في صفة العجز ما ذكرتموه؟

قيل له: لأن ما ليس من فعله لا يدل على النبوّات؛ لأنه الباعث والدال، وما يقدر العباد على جنسه أو فعل مثله لا يكون معجزاً؛ لأن ما هذه سبيله يقع من العباد فلا يدل على النبوة»[٢].

وقد ناقش الشيخ الطوسي من أئمة الشيعة هذا الموضوع بأن يكون المعجز من فعل؛ الله، لأن المدعي إذا ادعى أن الله يصدقه بما يفعله، فإن الفعل الذي قام مقام التصديق يجب أن يكون من فعل من طلب منه التصديق، وإلا لم يكن دالاّ عليه، وليس يقال: إن القرآن لو كان من فعل النبي لدلَّ على صدقه؛ لأنه لو كان كذلك لكان المعجز في حقيقته اختصاصه بالعلوم التي تأتي منه بها هذه الفصاحة، وتلك العلوم من فعل الله[٣].

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٩.

(٢) المختصر في أصول الدين من كتاب رسائل العدل والتوحيد ـ الجزء الأول ص ٢٣٧.

(٣) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٥١.

الشرط الثاني: أن يتحقق كون المعجزة خارقة للمعتاد المألوف في قوانين الكون وأنظمته بحيث أن من تجري على يديه هذه المعجزة لا يمكن له بصفته البشرية بالغاً ما بلغت به القدرة الجسدية أو الروحانية أن يقوم بفعلها، أو القيام بمثلها بحسب المعتاد المألوف في أنظمة الكون وقوانينه.

ولو كانت هذه المعجزة معتادة لما تحقق صدق مدَّعيها، ولما دَّلت هي في نفسها على صدقه فيما يدعيه، إذ يستوي فيها مدعي النبوّة المحقّ بها، والمفتري بدعواه، إذ إن معتاد الوقوع لا يدل على منزلة التصديق بالقوة.

وقد يتبادر إلى الذهن أن كثيراً من الأفعال المعتادة قد تقع موقع المعجزة: كالسحر وأنواع الحيل المختلفة المبنية على الطلسمات، وعلم الفلك وغيرهن وبتوضيح أكثر نقول: قد يرد عدة شبهات حول هذا الشرط تدور كلها حول التشكيك بهذا الفعل الخارق للعادة، سيّما أن هناك خوارق عادات تفارق المعجزة وتتمايز عنها بالشروط الموضوعة للمعجزة.

إلا أن هذه الشكوك ترتبط ارتباطاً مباشراً بخوارق العادات المفارقة للمعجزة، وتشكل مع غيرها من الشكوك طعوناً في المعجزة، وبالتالي في النبوّة بشكل عام.

وقبل أن نورد أهم الشكوك على كون المعجزة فعلاً خارقاً للعادة، لا بدَّ من توضيح مفهوم العادة، وبيان خوارق العادات الأخرى التي يمكن أن تشارك المعجزة في بعض أركانها، ولكنها تختلف عنها في أهم هذه الأركان.

أما العادة فقد عرَّفها العلماء بأنها: «كيفيةٌ راسخةٌ في النفس، أو هيئةٌ مكتسبة، تمكِّنُ صاحبها من أداء بعض الأفعال، أو تحمُّل بعض المؤثرات في سهولة، فإذا كانت سريعة الزوال سمِّيت حالة، وإذا كانت متعسرة الزوال سمِّيت ملكة»[١].

---

(١) انظر: جميل صليبا المعجم الفلسفي ـ الجزء الثاني ص ٤٠.

كما عرَّفها العلماء المحدَثون بأنها: «قدرةٌ مكتسبةٌ على أداء عمل بطريقة آلية مع السرعة والدقة والاقتصاد في المجهود، فتقلل العادة من الجهد الجسمي والعمل الذهني، وتخالف الغريزة في أنها مكتسبة، في حين أن الغريزة وراثية، وتخالف العرف الاجتماعي من حيث أنها تكون فردية، بينما يكون العرف عادة جماعية بشرية»[(١)].

ويشرح الإمام الغزالي «اطّراد العادات» التي يسميها «التجربيات» وهي إحدى مقدمات الاستدلال الصادق فيقول: «التجربيات، وقد يعبِّرُ عنها باطّراد العادات، وذلك مثل: حكمك بأن النار محرقة، والخبز مشبع، والحجر هاوٍ إلى أسفل، والنار صاعدة إلى فوق، والخمر مسكر، والسقمونيا مسهل، فإذاً المعلومات التجريبية يقينية عند مَن جرَّبها، والناس يختلفون في هذه العلوم؛ لاختلافهم في التجربة... فالحكم في الكل إذاً هو للعقل ولكن بواسطة الحسّ، أو بتكرر الإحساس مرة بعد أخرى، إذ المرة الواحدة لا يحصل العلم بها.

فمن تألّم له موضع فصب عليه مائعاً فزال ألمه لم يحصل له العلم بأنه المزيل، إذ يحتمل أن زواله بالاتفاق، بل هو كما لو قرأ عليه سورة الإخلاص فزال، فربما يخطر له أن إزالته بالاتفاق، فإذا تكرر مرات كثيرة في أحوال مختلفة انغرس في النفس يقين، وعلم بأنه المؤثر، كما حصل بأن الاصطلاء بالنار مزيل للبرد، والخبز مزيل لألم الجوع، وإذا تأملت هذا عرفت أن العقل قد ناله بعد التكرر على الحس بواسطة قياس خفي ارتسم فيه ولم يشعر بذلك القياس؛ لأنه لم يلتفت إليه، ولم يشغله بلفظ، وكأن العقل يقول: لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطّرد في الأثر، و لو كان بالاتفاق لاختلف»[(٢)].

---

(١) المعجم الفلسفي ص ١١٥، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ـ القاهرة ١٩٧٩.

(٢) الغزالي، المستصفى من علم الأصول ـ الجزء الأول ص ٢٩، الطبعة الأولى ١٩٣٧، المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر.

فالعادة إذاً: هي ما استمر الناس عليه على حكم المعقول، واطرد فعله وتكرر حتى أصبح مألوفاً لديهم، بل صار جزءاً من حياتهم يمارسونه دون أن يحسوا به، وكأنه شيء طارئ عليهم، أو ملفتاً لانتباههم، فإن الناس ألفوا بما لمسوه بحواسهم وأكدوه بعقولهم أن الأرجل وسيلة المشي على الأرض، ولا يمكن لبشر مهما أوتي من قوى خارقة أن يستخدم هذه الأرجل للمشي على الماء أو للطيران في الهواء، فإن طبيعة الإنسان البشرية تقتضي بأن يستعمل رجليه للمشي على الأرض، وهذا ما يمارسه الناس كافة، ولا يعتبرون فيه شيئاً من الغرابة أو الطرافة، ولا يتصور أن يرى إنسان يمارس المشي بغير هذا الأسلوب، ولكن حين يشاهد الناس شخصاً ما يطير في الهواء، أو يسير على الماء بدون عوامل مساعدة يدركون أن ثمّة أمراً غير معتاد أو مألوف قد حصل لهذا الشخص أخرجه عن العادة المألوفة المتبعة عند الناس جميعاً، ويبدؤون البحث عن سبب هذا الخروج عن المألوف، وقلَّ مثل ذلك في الذي يلقى في النار ولم يحترق بها أو الذي يكلِّم الناس في المهد، أو الذي لم يتأثر بذبح السكين، أو الذي يكلمه الشجر والحجر ... إلخ، فإن هذه أمور لم يألفها الناس، ولم تكن مما حكم العقل باطرادها فيهم.

مثل هذه الأمور التي تطرأ على ما هو معتاد ومألوف حسب قوانين الكون وأنظمته، سواء بالإيجاد أو بالإعدام هو ما يطلق عليه (خوارق العادات).

وقد حصر أغلب علماء الكلام ـ ما عدا المعتزلة وابن حزم[1] ـ خوارق العادات التي تنقض مألوف البشر في ست، أما المعتزلة فقد قالوا بأن العادة لا تخرق إلا لنبي فلم يؤمنوا بالكرامات والسحر وغيرهما مما يطلق عليها خوارق عادات من مثل ما يأتي

(١) يشير الشيخ الإيجي في المواقف وغيره من علماء الكلام إلى أن أبا إسحاق الإسفراييني من الأشاعرة ينكر وقوع الكرامة، ولكن شارح عقيدة أهل التوحيد الكبرى يشير إلى أنه يجوز ما يجري مجرى إجابة الدعوى، ولا يبلغ خوارق العادات.

انظر: المواقف للإيجي ص٣٧٠، وحواش على شرح الكبرى ص ٤٤٧.

به المنجمون والكهان، أو ما يحصل من المعونة أو الإهانة مما لا يتوقع حصوله، يقول القاضي: «مسألة: فإن قال: أفيجوز ظهور المعجزات على غير الأنبياء، على ما يقوله كثير من العوام إنها قد تظهر كرامة على الصالحين، وكما يقول بعضهم إنها تظهر على الصادقين؟

قيل له: لا يجوز ذلك؛ لأنها تدل على التفرقة بين النبي ومن ليس بنبي؛ لأن الرسول يقول لغيره: أنا وإن كنت بشراً مثلكم، فكما كان المعجز يُلزمكم الانقياد لي وطاعتي، فلا بد أن يختص بذلك ليصح هذا المعنى، فلهذا لا يجوز ظهوره على غير الأنبياء.

وأيضاً فلو ظهرت على غيرهم لزهد في النظر في معجزات الأنبياء، ونفر عن ذلك من حيث كان عون كل عاقل ظهوره ولا يدل على النبوّة، والله تعالى يجنب الأنبياء ما فيه مفسدة؛ لأنه قد جنَّبَ محمداً صلوات الله عليه وآله الكتابة وقول الشعر والفظاظة لهذا المعنى، وهذا ظاهر.

فإن قال: فقد روي عن كثير من الصالحين أن المعجز ظهر عليهم.

قيل له: هذه أخبار لا نصدِّق بها؛ لأنهم ربما خبروا عمن ينكر ذلك لنفسه، وربما خبروا بالمحال من هذا الباب، نحو إخبارهم عن بعضهم أنه وجد في وقت واحد في بلدين إلى غير ذلك مما تنافيه العقول»[1].

وأما ابن حزم فلا يجيز البتّة وجود معجزة وإحالته طبيعة لغير نبي أصلاً، لأنه لو كان ذلك لما وجد فرق بين النبي وغيره، وينسب هذا الرأي إلى أهل الحق دون أن يعينهم، فالمعجزة للرسول فقط سواء أكانت للتحدي أم لا، فالتحدي لا معنى له؛ لأنه لم يأت به الله تعالى ولا رسوله[2].

---

(١) مختصر أصول الدين من كتاب رسائل العدل والتوحيد ـ الجزء الأول ص ٢٤٢، وانظر كذلك: الجزء الخامس عشر من المغني ففيه تفصيل وتوضيح لرأي المعتزلة في هذا الموضوع بشكل واف.

(٢) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ الجزء الخامس ص٢، وانظر كذلك: الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق د. أحمد بن ناصر بن محمد الحمد، ود. سعيد بن عبد الرحمن بن موسى القزقي ص ١٩٤ – ١٩٧،=

ويستدل الإمام لرأيه بآيات من القرآن الكريم يرتب عليها أن كل ما في العالم مما قد رتبه الله عز وجل الترتيب الذي لا يتبدل، وقد صحَّ أن الله عز وجل أوقع كل اسم على مسمّاه، فلا يجوز أن يقع اسم على غير مسمّاه؛ لأنه يكون تبديلاً لكلمات الله التي لم يُرد الله لها أن تُبدَّل ومنع أن يكون لها مُبدِّل، إذ لو جاز ذلك لوجب أن يتغير عن المبدل الاسم الذي أوقعه الله تعالى عليه، وإذ ذاك فإن كل ما رتبه الله على ما هو عليه وجب أن يتبدل، وذلك على أحد وجهين: إما التبدل المعهود الخارجي على رتبة واحدة حسب قوانين الله الجارية في الكون كاستحالة المني حيواناً، والنوى شجرة والبزور نباتاً... إلخ وتبدل أو استحالة غير معهودة ولم يبن الله العالم عليها، وهذه التي تكون للأنبياء فيجب الإقرار بها، أما ما عداها فيبقى على الامتناع، ولا يجوز بحال لا من صالح ولا من ساحر؛ لأنه لم يَقُمْ به برهان ولا صحَّ به نقل وهو ممتنع عقلاً، ولو كان ممكناً لاستوى الممكن والممتنع والواجب، وبطلت الحقائق كلها، ولا إمكانية لتمييز الصادق من الكاذب... إلخ[1].

وقد ناقش ابن تيمية ما ذهب إليه المعتزلة وابن حزم، ووافقهم على ما ذهبوا إليه من أن آيات الأنبياء مختصة بهم، ولكن خالفهم في أنه لم ينكر الكرامات، وبقية خوارق العادات التي تجري على يد السحرة والكهان والمنجمين وغيرهم، فقال بأن كرامات الأنبياء هي من دلائل النبوّة مبرراً ذلك بأنها لا توجد إلا لمن اتبعوا الأنبياء، فصار وجودها عندهم كوجود ما أخبر به النبي من الغيب[2].

وأما ما يأتي به السحرة والكهان من العجائب والغرائب، فقد فسَّرها بأنها: «جنس معتاد لغير الأنبياء وأتباعهم، بل الجنس معروف بالكذب والفجور، فهو خارق بالنسبة إلى غير أهله، وكل صناعة فهي خارقة عند غير أهلها ولا تكون آية،

= الطبعة الأولى ١٩٨٨، مكتبة التراث ـ مكة المكرمة.

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ الجزء الخامس ص ٢ - ٣.

(٢) انظر: النبوات لابن تيمية ص ١٥٧.

وآيات الأنبياء هي خارقة لغير الأنبياء وإن كانت معتادة للأنبياء»[١].

وأما خوارق العادات التي قلنا إن علماء الكلام حصروها في ست فهي: المعجزة، الكرامة، السحر، المعونة، الاستدراج، الإهانة.

والمعجزة تفارق الكل بأمور جلية واضحة، فإن الفرق بينها وبين الكرامة هو: أن الكرامة لا تقع عن اختيار وقصد من الولي[٢]، بينما تقع المعجزة من النبي مقرونة بالتحدي، ومقارنة لدعوى النبوة.

وقد ميَّـزَ بعض الأئمة بين الكرامة والمعجزة: بأن المعجزة لا تقع كرامة لولي[٣].

وأما الفرق بين المعجزة والسحر: فإن السحر له سبب عادي مرتبط به يتم بواسطة التعلّم والاعتماد على الفلك والكهانة، واستخدام الجان وغير ذلك، بينما المعجزة ليس لها ارتباط بسبب، ولا يمكن أن تستفاد بالتعلّم أو تكتسب بممارسات معينة، كما أن السحر يظهر بواسطته خوارق العادات على أيدي أشخاص فُسّاق أو كفرة.

وأما الاستدراج فهو: خلق خوارق العادات على يد بعض الكفرة أو الفساق كالدّجال. والإهانة: خوارق تظهر على يد من كان غير مستقيم في دينه على غير مقصوده وذلك تحقيراً له وإهانة، وعكسها المعونة وهي: ظهور بعض ما ليس بمعتاد على يد بعض المسلمين الصالحين؛ إنقاذاً لهم من مأزق وغيره.

والشرط الثالث من شروطها: أن يتعذر معارضتها، بحيث يتعذر على الناس جنسها أو صفتها المخصوصة؛ لأنها إن لم تكن كذلك لا يؤمن أن تكون من فعل غير الله سبحانه.

---

(١) ابن تيمية، النبوات ص ١٥٧.

(٢) يشير شارح الكبرى للسنوسي إلى: إمكانية وقوع خوارق العادات على يد الولي باختياره وبغير اختياره.

(٣) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٤٧، وليس هذا ثابتاً بإطلاق، فقد جوّزَ بعض العلماء وقوع مثل معجزات الأنبياء كرامات للأولياء.

وعدم المعارضة لا يستبين إلا بالتحدي، فإن المعجزة لو ظهرت على شخص لم يسبق منه التحدي: لم تكن دليلاً على نبوته، بل كانت كأي خارق للعادة على يد من يريد أن يظهره الله على يده من سحرة أو منجمين أو غير ذلك.

والتحدي هو: طلب المعارضة، وهو عبارة عن قول النبي آية صدقي كذا وكذا... وليس من اللازم أن يقول النبي آية صدقي كذا وكذا، ولا يأتي أحد بمثلها، بل يكتفي بالقول آية صدقي كذا وتتحقق الآية، فإن في تحقُّقها مع اكتمال بقية شروط المعجزة دليلاً على صدقه، وتعذر صدورها عن مثله إن أراد معارضة النبي لا بد منه، فإن المعجزة مختصة بالنبي لتصديق دعواه، وليس الأساس فيها التحدي.

ولهذا فإن من شروط المعجزة على ما سيأتي: أن تكون موافقة لدعوى النبي، فإن وقعت المعجزة ولم توافق دعواه لا تسمّى معجزة، وكذلك إذا جاء الخارق للعادة قبل دعوى النبوّة فليس بمعجزة، وكذا إذا جاء بعدها ولم يتحد بها.

ومعارضة المعجزة تقتضي مماثلة المعارض لها عند بعض العلماء وإلى ذلك ذهب الشيخ الآمدي[١]، وابن تيمية[٢]، والشهرستاني[٣] وغيرهم، واختار بعضهم عدم اشتراط المماثلة كالباقلاني وشارح عقيدة أهل التوحيد[٤]، بل جعل التحدي أعم من التخصيص، فيكون طلب المعارضة بأي خارق تحدياً مطلقاً سواء اطردت المعجزة أم لم تطرد.

ويشير الشيخ الشهرستاني[٥] إلى أن عدم القدرة على معارضة خوارق عادات مدعي النبوّة قد تأتي عن طريق الحبس من الحركات الاختيارية مع سلامة البنية وإحساس

---

(١) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٤٩.

(٢) انظر: النبوات ص ٥٦.

(٣) انظر: نهاية الإقدام ص ٤٢٤.

(٤) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٤٩.

(٥) انظر: نهاية الإقدام ص ٤٢٣.

التيسير، وهذا يدخل في قسم منع المعتاد عند من قال بذلك كتيه بني إسرائيل في قطع الطريق، ومنع السحرة من التخييل، وحصر زكريا عليه السلام عن الكلام المعتاد.

وقد تأتي عن طريق صرف الدواعي عن المعارضة بمثل ما جاء به النبي ﷺ من جنس المعجزات، وإن كان ذلك من قبيل مقدوراتهم، وعن بعضهم إعجاز القرآن من هذا القبيل.

وقد تأتي عن طريق منع الناس عن التحدي بمثل ما تحدى به النبي من جنس المعجزات، فلا يقدر أحد على المعارضة بالدعوى، فضلاً عن معارضته بالخارق للعادة.

ويضيف الإمام الأشعري إلى هذه الطرق طرقاً أخرى، فقد أورد الإمام محمد بن فورك عن الإمام قوله: «وكان يقول إن المعجزات على وجوه: أحدها: أن يخص من تظهر عليه بقدر زائدة على ما جرت العادة بفعل مثلها لمن كان على مثل هيئته وبنيته وحاله، وقد يكون أيضاً بفقد القدر في حال جرت العادة بفعلها فيه لمن كان على مثل حاله، فيكون فقد القدر دلالة ومعجزة على هذا الوجه، كما كان وجودها على هذا الوجه الزائد دليلاً، وقد تكون أيضاً زيادة العلم على الوجه الناقض للعادة أيضاً معجزة كما يكون فقدها أيضاً معجزة»[1].

وقد أورد الإمام الرازي شبهة على دلالة المعجزة على الصدق، من خلال إبطال شرط عدم المعارضة أو المعارضة ذاتها، حيث بإبطال القسمين يبطل القول بدلالة المعجزة على الصدق، فإن المعجزة لو حصلت لكانت إما مشروطة بعدم المعارضة أو لا تكون مشروطة، والقول بأنه لا يمكن أن تكون هذه الدلالة مشروطة بعدم المعارضة متحقق من وجوه:

---

(١) مجرد مقالات الأشعري ص ١٧٧.

الأول: إما أن يكون عدم المعارضة في الحال، أو يكون أبداً، أو يكون في مرتبة بين المرتبتين، والأقسام الثلاثة باطلة. أما عدم المعارضة في الحال فلا يكفي في كون الفعل معجزاً، وأما كون عدم المعارضة أبداً فشرط مبهم غير واضح، وإذا كان الشرط مجهولاً فيكون المشروط مجهولاً أيضاً، وعلى هذا تصبح المعجزة مجهولة.

وأما المرتبة بين المرتبتين فإن المراتب كثيرة ومتفاوتة، وليس اعتبار بعضها أولى من اعتبار الباقي، فإن اشتراط واحدة منها محض تحكم وهو غير جائز، فثبت بهذا أن اشتراط عدم المعارضة بأقسامه الثلاثة باطل.

وأما **الوجه الثاني**: في إبطال شرط عدم المعارضة يأتي من خلال الناس، فإن المعتبر عدم المعارضة إما من الحاضرين فقط، أو من جميع الناس أو مرتبة متوسطة، وكلا هذه الأمور باطلة، وإبطالها كما في الوجه الأول.

وأما **الوجه الثالث**: فإن العدم نفي محض، ويمتنع أن يكون امتيازاً عن غيره، وإذا لم يتحقق له الامتياز امتنع أن يكون دليلاً ولا جزأه.

وأما القسم الثاني وهو القول بأن دلالة المعجز على الصدق غير مشروطة بعدم المعارضة فهو ظاهر الفساد والبطلان، وبفساده يثبت أن المعجز لا يمكن أن يدل على الصدق.

والغريب أن الإمام الرازي لم يناقش هذه الشبهة ولا غيرها في كتاب «النبوات»، بل أطال في سردها وتفصيلها، وإنما أفرد فصلاً خاصاً أجاب فيه على جميع الشبهات التي أوردها إجابة مجملة بناها على معرفة أصول ثلاثة، لو أحكم العاقل معرفتها ووقف على قوتها زالت عنه الشبهات بأسرها.

هذه الأصول الثلاثة هي: أن القول بإثبات النبوات فرع على إثبات القول بالفاعل المختار، وأنه لا يمتنع أن يكون الشيء معلوم الجواز والإمكان ومع ذلك فإنه

يكون الجزم والقطع حاصلاً بأنه لم يوجد ولم يحصل، وأن تحسين العقل وتقبيحه باطل لا عبرة به ولا التفات إليه في أفعاله سبحانه وأحكامه[1].

وإذا كانت المعجزة في أصلها فعلاً لله سبحانه بأن يقدر مدعي النبوّة عليها، فإن من يحاول معارضتها إنما يحاول ذلك بقدرته الشخصية، والقدرة الشخصية لا يمكن أن توجد معجزة أو خارقاً للعادة، إذ لو كان الأمر كذلك لكثرت خوارق العادات، وعظمت أو صغرت حسب القدرات، ومن هنا جاءت أهمية التحدي بطلب المعارضة، إذ التحدي طلب معارضة النبي فيما جعله شاهداً لدعواه.

وقد أشرت فيما مضى إلى أن الإمام ابن حزم لا يجعل التحدي شرطاً في المعجزة؛ لعدم ورود نص على ذلك في الكتاب ولا في السنة ومال إلى هذا الرأي الإمام ابن تيمية، فإنه أسقط قيد التحدي وأبقى قيد التصديق بقوله: «... والثاني أن يقال هي آيات على صدق الأنبياء، فإنهم أخبروا بها، وهي آية على ما أخبروا به وعلى صدقهم، وأيضاً فإن عامة معجزات الرسول لم يكن يتحدى بها ويقول: ائتوا بمثلها، والقرآن إنما تحداهم لـمّا قالوا إنه افتراه، ولم يتحدهم به ابتداء، وسائر المعجزات لم يتحد بها، وليس فيما نقل تحدٍّ إلا بالقرآن»[2].

وفي رأي الإمامين ابن حزم وابن تيمية نظر، فالقرآن الكريم يحدثنا عن تحديات حصلت بين الأنبياء وبين أقوامهم، وإن لم يصرِّح بلفظ التحدي، بل صرح بما يدل عليه، وإلا فما معنى قوله تعالى: ﴿ قَالَ أَجِئْتَنَا لِتُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكَ يَـٰمُوسَىٰ ۝ فَلَنَأْتِيَنَّكَ بِسِحْرٍ مِّثْلِهِۦ فَٱجْعَلْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ مَوْعِدًا لَّا نُخْلِفُهُۥ نَحْنُ وَلَآ أَنتَ مَكَانًا سُوًى ۝ قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ ٱلزِّينَةِ وَأَن يُحْشَرَ ٱلنَّاسُ ضُحًى ﴾ [طه: ٥٧ ـ ٥٩].

---

(١) انظر: كتاب النبوات وما يتعلق بها، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة للرازي ص ١٥٣-١٦٠.

(٢) ابن تيمية، النبوات ص ٢٩٣.

وقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ ﴾ [البقرة: ٢٥٨].

أليس هذا تحدياً واضحاً وإن لم يكن موضع استدلال لنا على ما رمنا معارضة الإمامين فيه، فإن التحدي بشكل عام موجود في القرآن وإن لم يظهر بشكل تحد، فإن طلب حواريي عيسى مائدة من السماء تحدٍّ لعيسى عليه السلام، إذ هي مما لا يستطيعه عيسى وإن كان الطلب موجهاً من خلاله إلى ربه عز وجل، فإن كون هذا موجهاً إلى عيسى هو في حدِّ ذاته تحدٍّ ﴿ إِذْ قَالَ ٱلْحَوَارِيُّونَ يَـٰعِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۖ قَالَ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [المائدة: ١١٢].

وبدهيٌّ أن طلب هؤلاء المائدة: لتكون دليل صدق عيسى عليه السلام عندهم وهذا واضح بنص الآية القرآنية﴿ قَالُوا۟ نُرِيدُ أَن نَّأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَن قَدْ صَدَقْتَنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ ٱلشَّـٰهِدِينَ ﴾ [المائدة: ١١٣].

كما أن في قوله تعالى: ﴿ ٱقْتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلْقَمَرُ ﴾ [القمر: ١]، دليل على تحدي الكفار للرسول محمد ﷺ، إذ إن سبب نزول هذه الآية أن أهل مكة طلبوا منه ﷺ آية تدل على صدقه فأشار إلى القمر فانفلق فلقتين حتى رأوا جبل حراء بينهما والأحاديث النبوية الشريفة تؤكد هذه القصة.

ولا نريد أن نستطرد في هذا الموضوع، إذ يكفي أن المعجزة لا تسمى كذلك لو ظهرت من شخص وهو ساكت، إذ إن الغرض من التحدي هو ربط الدعوى بالمعجزة لا لأجل التحدي فحسب.

والشرط الرابع للمعجزة: أن تكون موافقة لدعوى النبوّة ومقارنة لها، والمقصود بموافقة الدعوى: أن تكون المعجزة مصدقة لدعوى النبي لا مكذبة له، ذلك أن المعجزة

تتنزل منزلة التصديق بالقول، فإذا ادعى مدعي النبوّة أن آية صدقه أن ينطق الله يده مثلاً، فأنطقها الله تعالى بتكذيبه، وقالت: اعلموا أن هذا المدعي مفترٍ فاحذروه، فلا تكون هذه الآية معجزة.

وعلى هذا بنى بعض العلماء قاعدة تتلخص في: أن المكذب مما يقع في جنسه خرق العادة فلا يكون معجزة، وأما إن كان غيرها خارقاً للعادة فليس كذلك[١]. كما إذا قال: آية صدقي إحياء هذا الميت فأحياه الله وهو ينطق بتكذيبه، فإنه لا يكون تكذيباً، بل الواجب تصديقه من جهة أن الإحياء خارق، وكلام مثل هذا ـ إذا كان حياً ـ غير خارق بخلاف اليد[٢].

وقد خالف الإمام الباقلاني هذا الرأي وقال بأن هذه آية مكذبة، ولا تدل على صدق دعواه، ولكن بشرط أن لا تطول مدة الميت في عودته إلى الحياة، بل يموت عقيب تكذيبه، فإذا طالت حياته فتكذيبه لمدعي النبوّة غير قادح[٣].

أما الإمام الجويني فذهب إلى أن إحياء الميت حجة في التحدي وقد حصل، وهو غير قادح، إذ الفرق عنده بين تكذيب الميت وتكذيب الجماد أو اليد أن نفس النطق في الجماد مكذب وهو نفس الآية. وفي إحياء الميت النطق هو المكذب وليس هو المدعي آية، فافترقا من حيث إن المكذب هو المدعي آية الصدق في إحدى الصورتين، وليس المكذب في الأخرى المدعي آية الصدق[٤]، وقد نص الإمام على هذا الأمر بقوله: «... إن التكذيب إن كان خارقاً للعادة فهو الذي يقدح في المعجزة وذلك بمثابة نطق اليد بالتكذيب، فأما الميت إذا أحيي وكذب فتكذيبه ليس بخارق للعادة وللنبي أن يقول:

---

(١) انظر: غاية المرام في علم الكلام ص ٣٣٣.

(٢) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

(٣) انظر: الإرشاد ص ٢٦٦، وحواش على شرح الكبرى ص ٤٥٣.

(٤) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٥٤.

إنما الآية إحياؤه وتكذيبه إياي كتكذيب سائر الكفرة»[١].

وقد ذهب بعض المتأخرين إلى أن تكذيب اليد ونحوها لا يقدح، لأن الأصل في ذلك وهو التحدي قد وقع بمجرد النطق، وقد وقع، والتصديق لم يقع التحدي به حتى يضر تخلفه[٢].

وموافقة الدعوى تعني أيضاً مطابقة حصول المعجزة مع ما يدعيه، فإن ادعى أن الدلالة على تصديقه هي طلوع الشمس من مغربها، فطلعت في غير زمان نقض العادة، فإن ذلك غاية المطابقة.

وتجري هذه الدلالة مجرى التصديق بالقول، ولا فرق في ذلك بين من يقول مصدقاً للمدعي صدقت وبين من يصدق المدعي في دعواه بفعل فعل مصدق له، ولكن لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت صامت، فلا تكون هذه معجزة؛ لأن ظهور الآية مرتبط بالتحدي وذلك مختص بالمدعي.

وقد يُثار سؤال يطعن في الهدف من المعجزة وحصولها، وهو تصديق مدعي النبوة بقول قائل: «لِـمَ لا يجوز أن يفعل ما يخرق العادة للمصلحة دون التصديق، فلا يمكنهم أن يعلموا أنه فعل التصديق؟».

يجيب طارح هذا التساؤل بأنه لا يجوز على الله فعل خارق للعادة إلا للتصديق، كما أنه لا يجوز على الإنسان أن يقول قولاً يتضمن التصديق ولكن لا يقصد منه ذلك بل يقصد منه المصلحة وكذلك الفعل، إذ القول والفعل سواء، فإن ذلك من المستقبح المذموم[٣].

---

(١) الإرشاد ص ٢٢٦.

(٢) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٥٤.

(٣) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٥٥.

وقد أشار الشيخ الشهرستاني إلى أن القرائن الحاصلة من اجتماع أمور كثيرة للمعجزة هي مرجحة للصدق منها كونها مقرونة بالدعوى، وهذه الأمور جميعها تدل على صدق المدعي نازلة منزلة التصديق بالقول[١].

وقد بينا سابقاً أن المعتزلة قصروا ظهور المعجزات على الأنبياء فقط، وأنها تدل على صدقهم فيما ادعوه، وأن هذه المعجزة لا بد أن تكون متعلقة بالدعوى على طريق التصديق، وذلك لا يتأتى لغيرهم، وهم بهذا ينكرون خوارق العادات على غير الأنبياء[٢]، لأن ظهورها ـ بزعمهم ـ يؤدي إلى الفساد والتنفير وزوال الدواعي، وهذا أدعى إلى أن يجنبه الله تعالى أنبياءه[٣].

وإذاً، فالمعتزلة ينفون ظهور خوارق عادات على غير نبي ابتداء، فلا كرامة، ولا سحراً، ولا معونة ولا استدراجاً ولا غير ذلك، ويذهبون إلى أن ما يظهر على أيدي الصالحين لا تعلق له بالصلاح دون سائر الأحوال، فإذا ما وقع شيء من هذا على أيديهم، فإنما يقع على حد الابتداء، وإذا ظهر كذلك فإنما يكون على طريق المصلحة، وإذا كانت كذلك فلا يصح أن تكون دالة على معجزة.

يناقش القاضي هذه المسألة على ما أوردناه بقوله: « ومما يبين ما قلناه أن المعجزات لو ظهرت على الصالحين، لم تخل من أن تكون دالة على صلاحهم أو واقعة على حد الابتداء، وقد علمنا أنها بأن تظهر عليهم لا تدل على صلاحهم؛ لأنها ليست بأن تدل على

---

(١) انظر: نهاية الأقدام ص ٤٢٢.

(٢) يشير الإمام محمد عبده إلى أن أبا الحسين البصري من المعتزلة قال بجواز وقوع الخارق على يد الولي فقط. انظر: رسالة التوحيد ص ١٩٣، ويشير صاحب شرح تجريد الاعتقاد إلى أن جماعة من المعتزلة يرون هذا الرأي. انظر ص ٢١٩.

(٣) انظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ الجزء الخامس عشر ص ٢٢٣.

ذلك أولى منها بأن تدل على سائر أحوالهم إذ لا تعلق لها بالصلاح دون سائر الأحوال، وإذا لم تدل على ذلك فهي في حكم المبتدأ، فلو ظهرت على هذا الحد لكانت واقعة على طريق المصلحة كالمرض والصحة، إلى غير ذلك من الأمور، ولو كانت كذلك لم يصح أن تكون دلالة على النبوات، لأنا قد بينا أنها إنما تدل بأن تختص بانتقاض العادة، فإذا كانت عادة ومصلحة فيجب ألا تكون دالة، وهذا ينقض دلالتها على النبوّات، وليس لأحد أن يقول: إنها وإن كانت مصلحة فإنها تقل، فلا تخرج من أن تكون دلالة، لأن القليل من ذلك والكثير لا يتغير فيما ذكرناه، لأن هذه المصالح متفاوتة في الكثرة والقلة، وهي، مع ذلك متفقة في أنها عادة، فإن قال: إنها تظهر عليهم لا على هذا الوجه، لكن على طريق الإعظام والكرامة. قيل له: ومن أين أنها دالة على إعظامهم وليس موضوعها ولا ظاهرها شاهداً بذلك، وإنما يصح أن يقال في الشيء إنه يدل على الكرامة إذا كان له به تعلق إما بمواضعة أو بعادة...»[١].

وإذا لم يجوز المعتزلة ظهور الخوارق على الصالحين، فمن باب أولى أن لا يجوزوا ظهورها على الكذابين وغيرهم، إذ لا فرق حينئذ بين الصادق والكاذب، والنبي والمتنبي، وبالتالي لا يمكن أن يعرف صدق النبي بالمعجزات الظاهرة. كما أنها لم تظهر ـ بزعمهم ـ على السلف الصالح، بل قد صح وثبت بتواتر الأخبار أنها لم تظهر على الصحابة وهم أولى بأن تظهر عليهم من غيرهم، وما روي عن ظهورها على يد بعضهم كعمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وغيرهم، فهو مما ليس مسلماً، بل هو مما وقع فيه التنازع فلا يستدل به[٢].

---

(١) المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ الجزء الخامس عشر ص ٢٢٦ - ٢٢٧.

(٢) الكتاب السابق ص ٢٤١.

وهذه نقطة خلافية بين الفكر المعتزلي والفكر الشيعي، فإن الشيعة يجيزون ظهور المعجز على يد من ليس بنبي إذا كان صادقاً، وذلك من باب المصلحة واللطف، ولا يجيزون ظهورها على يد الكذابين والفساق وغيرهم من المنحرفين، لأن المعجز عندهم يدل على عصمة من ظهر على يده، يقول العلامة الطوسي: «... وأيضاً فلا وجه لقبح ظهور المعجز على يدي من ليس بنبي إذا كان صادقاً، من كونه كذباً أو ظلماً أو عبثاً أو مفسدة وهذه هي وجوه القبح المعقولة في العقل، فإن ادعوا وجهاً غير ذلك فليبينوه لنتكلم عليه، وليس يمتنع أيضاً أن يعترض في ظهور المعجز على يدي من ليس بنبي وجه من وجوه المصلحة واللطف فيجب إظهار ذلك»[١].

ويناقش الشيخ مقولة أن إظهار المعجز على يدي من ليس بنبي ينفر عن النظر في معجزة النبي، بأن المعجز لا يكون إلا عقيب ادعاء النبوة، فإن كانت الدعوى للنبوة وجب النظر في هذا المعجز، فإن كان صحيحاً دل على صدق المدعي وقطعنا بصدقه، وإن لم يكن كذلك حكمنا بكذبه، ولا يمكن للكاذب أن يكون نبياً أو إماماً[٢].

وإذا تطرقنا إلى الإمام عند الشيعة، فإنهم يرون أنه ليس بالضرورة أن تظهر خوارق العادات على يد الإمام إلا في حالة واحدة هي عدم وجود سبيل إلى معرفة كونه إماماً إلا بالمعجزة، ذلك أن طرق معرفة الإمام واضحة وأهمها التخصيص بالنص عليه، فإن لم يعرف بنص ولا بغيره وجب إظهار ذلك عليه، وجرى مجرى النبي سواء لأن الإمام واجب وجوده بعد وفاة محمد ﷺ فيتعين ظهوره وظهور ما يدل عليه[٣].

وإذا أجاز الشيعة ظهور الخوارق على يد غير الأنبياء والأئمة، فليس يعني ذلك لزوم ظهورها على أيدي الفساق والكفار ولو كانوا صادقين، وسبب ذلك: أن المعجز

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٥٦.

(٢) الكتاب السابق ص ٢٥٨.

(٣) الكتاب السابق ص ٢٥٨.

عندهم يدل على عصمة من ظهرت على يديه، ولكن بعضهم لم يسلِّم بهذه القضية فجوز ظهورها على يد المؤمنين لإيمانهم ولو كانوا فسقة بجوارحهم!! فلا وجه لقبح ظهور المعجز على هؤلاء إن كانوا صادقين، إذ ليس يمتنع أن يعترض في ظهور المعجز على يد من ليس بنبي وجه من وجوه المصلحة واللطف فيجب إظهار ذلك[١].

وقد منع ابن حزم ظهور جواز الخوارق ـ المعجزات ـ على الفضلاء فضلاً عن الفساق؛ لأن ظهور الخارق لازم أن يكون لاختصاص، ولا اختصاص هنا، فإن الفاضل هنا لا يحل له أن يدعي لنفسه ذلك، إذ لو فعل لكان فاسقاً بدليل النص ﴿فَلَا تُزَكُّوٓاْ أَنفُسَكُمۡۖ هُوَ أَعۡلَمُ بِمَنِ ٱتَّقَىٰٓ﴾ [النجم: ٣٢]، فليس هاهنا شيء يحتاج فيه إلى دليل، ولو كان ذلك لكان كل مدعٍ أحوج إلى معجزة أو خارق لتصحيح دعواه فهذا مما لم يقل به أحد[٢].

وكما يجب أن تكون المعجزة موافقة لدعوى النبي يجب أن تكون مقارنة لها أو عقيبها؛ لأنها لو تقدمت على النبوة لم تكن متعلقة بها، و كذا لو حصلت بعد ادعائها بوقت طويل.

وليست هذه القضية مسلمة تماماً بل اختلف فيها العلماء، فالإمام الجويني يقول بعدم تقدم المعجزة على الدعوى. فلا يكترث للذي يدعي أنه نبي وأن معجزته تلك التي مضت إذ لا تعلق لما انقضى بدعواه[٣]، ولكنه يجيز تأخر المعجزة عن دعوى النبوة إن طابقت المعجزة الدعوى كأن يقول النبي: آية صدقي كذا وستظهر وقت الصبح، فإذا وقع ذلك في الوقت الذي حدده وكان خارقاً للعادة كان آية، وأما إذا قال: ستظهر

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٥٦.

(٢) انظر: الدرة فيما يجب اعتقاده ص ١٩٤ - ١٩٦، وكذلك الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ الجزء الخامس ص ٢ وما بعدها.

(٣) انظر: الإرشاد ص ٢٦٥.

آيتي بعد موتي بوقت كذا وحده، فإذا وقع ما قاله حسب دعواه، فإن الإمام لم يأخذ به مسلماً بل فصل فيه «فالوجه عندي في ذلك أن نقول: إن كلف الناس التزام الشرع ناجزاً والآية موقوفة فقد كلفهم شططاً، وإن نص على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهور الآية صح ذلك»[١].

وأما الإمام الباقلاني فلم يوافق الإمام الجويني فيما ذهب إليه من تصحيح ظهور المعجزة متأخرة عن ظهور الدعوى إن نصت على الأحكام وعلى التزامها بوقت ظهورها[٢]، غير أن شارح «عقيدة أهل التوحيد الكبرى» يشير إلى أن الباقلاني قد وافق المعتزلة في منع ذلك، إلا أن سبب منعه ذلك يختلف عن سبب منع المعتزلة، حيث منعت المعتزلة ذلك بناء على مذهبهم في التحسين والتقبيح، وأما الإمام الباقلاني فذهب إلى المنع من وجهة نظر تتعلق بالتكليف إذ إن الرسالة مرجعها إلى تعلق الخطاب بالرسول، وذلك ممتنع بعد الموت، فكيف تتحقق الآية في وقت امتناع ما هي آية عليه[٣].

وقد حاول شارح «عقيدة أهل التوحيد الكبرى» تبرير وجهة نظر الإمام بقوله: «وربما احتج القاضي بأن القول بذلك يؤدي إلى إبطال الكرامة، إذ ما من كرامة إلا ويجوز على هذا أن تكون معجزة لنبي تأخرت بعد وفاة»[٤] كما أشار إلى أن تأخير ما يدل على الرسالة إلى الوفاة قد تضيع معه فائدة البعثة، ولكنه لم يقبل بهذين المبررين، بل ناقشهما مبطلاً لهما، فعلى الأول غاية ما في الأمر بطلان دلالة الكرامة على ولاية من ظهرت على يده لتطرق الاحتمال إليها، وعلى الثاني فقصاراه استبعاد وجود الحفظ

(١) الإرشاد ص ٢٦٥.

(٢) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

(٣) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٥١.

(٤) الكتاب السابق ص ٤٥٢.

منهم لشرعه، فلا يصح أن يكون دليلاً على عدم الجواز مع إمكانية تدوينه على وجه يمكن حفظه بعد موته... إلخ[١].

والذي عليه جمهور الأشاعرة أن المعجزة لا تتقدم على دعوى النبوة، فالذي لا تسبقه الدعوى من الخوارق لا يعتد به ولا اختصاص لمدعي النبوة به.

وقد جوز بعضهم تأخير الآية إلى زمان معين في حال الحياة وبعد الوفاة بأجل محدد أيضاً.

أشار الماتريدية إلى أن تقدم المعجزة على الدعوى ليس شرطاً، بل أن تكون المعجزة مقاربة للدعوى إذ لا شهادة قبلها، كما أن التأخر عنها بزمان متطاول آية الكذب، أما التأخر بزمان يسير فغير معتبر، إذ هو في حكم العدم[٢].

وقد منع المعتزلة تقدم المعجزة على الدعوى وتأخرها عنها، ووجهة نظرهم: أنها لو تقدمت على الدعوى فلا تعلق لها بها، إذ لا رابط بينهما ولا تلازم، فلا تكون بالدلالة على صدق المدعي أحق منه بالدلالة على صدق غيره. وكذا فإنه لو تراخت المعجزة عن الدعوى فلا تعلق بينهما لنفس السبب ونفس التبرير.

على أنه إذا تراخى معجز عن الدعوى التي صدر عقيبها معجز آخر مؤيد لها فإن ذلك جائز عندهم[٣] وقد نوقش هذا الرأي بإبطال مبدأ التحسين والتقبيح عند المعتزلة، إذ إن إنكارهم تقدم المعجزة أو تأخرها عن الدعوى مبني على هذا المبدأ، فبإبطاله يبطل فرعه، وعلى فرض التسليم بهذا المبدأ فربما يكون صلاح بعض الناس على أصلهم هذا في تأخير المعجزة لحكم يعلمها الله سبحانه.

---

(١) حواش على شرح الكبرى ص ٤٥٢.

(٢) انظر: شرح العقائد النسفية ص ١٦٦.

(٣) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٩.

وقد خالف الشيعة المعتزلة بقولهم بجواز تقدم المعجزة على الدعوى وتأخرها عنها، «ويجوز تراخيه عن وقت الدعوى ولو بأوقات كثيرة إذا أخبر به فوقع إذ صارا معجزين، ويجوز متقدماً إذا كان معرفاً»(١)، إلا أن المذهب الغالب هو حدوث المعجزة عقيب الدعوى لتصديق المدعي.

وقد نستنتج من كلام الشيخ ابن تيمية أنه لا يشترط في المعجزة أن تقارن دعوى النبوّة بل إنه لا يقول بتقارب الدعوى والمعجزة «... ولكن ليس من شرط ذلك أن يقارن خبره، وأيضاً فمن آيات الأنبياء ما كان قبل ولادتهم وقبل إنبائهم، وما يكون بعد موتهم، فإن الآية دليل على صدق الخبر بأنه رسول الله، وهذا الدليل لا يختص لا بمكان ولا زمان، ولا يكون هذا الدليل إلا من جنس لا يقدر عليه الإنس كلهم ولا الجن...»(٢). بينما يشير الشيخ أبو يعلى ابن الفراء الحنبلي وهو من أصحاب الفكر السلفي إلى أنه لا بد أن يكون الفعل الخارق والدعوى متقارنين، فإن لم يكن مقارناً فلا يدل على صدق المدعي(٣).

وقد غلط ابن تيمية الذين جعلوا مقارنة المعجزة ـ التي يسميها آية ـ لدعوى النبوّة شرطاً من شروطها، ويعزو سبب غلطهم إلى أنهم لم يعرفوا ما يختص بالآيات، و لم يضبطوا خارق العادة بضابط يميز بينها وبين غيرها، فجعلوا ما للسحرة والكهان هو أيضاً من آيات الأنبياء إذا اقترن بدعوى النبوة ولم يعارضه معارض، وجعلوا عدم المعارضة هو الفارق بين دعوى النبي وغيره فقالوا: إن هذا الخارق إن وجد مع دعوى النبوة كان معجزة، وإن وجد بدونها لم يكن معجزة، فاضطروا للتفرقة بين المعجزة وغيرها أن يضعوا هذا الشرط لتكون كذلك. كما أن مثل هذه المعجزات سيحصل في

---

(١) الأساس لعقائد الأكياس ص ١٤٠، وانظر: قلائد الخرائد في أصول العقائد ص ٧٢.

(٢) ابن تيمية، النبوات ص ٢٩٣.

(٣) المعتمد في أصول الدين ص ١٥٥.

آخر الزمان عند مجيء أشراط الساعة. ومع ذلك فهي ليست معجزات، بينما عدها ابن تيمية من معجزات الأنبياء؛ لأنهم أخبروا بها قبل وقوعها، فإذا جاءت كما أخبروا بها عدت من آياتهم، وليس ذلك مما يتناقض مع رأيه في عدم تتحديد الزمان والمكان.

وهذا الرأي يقودنا إلى بحث مسألة من المسائل المتعلقة بالمعجزة، وهي حدوث الخوارق في زمان نقض العادة، فقد وضع المتكلمون شرطاً إضافياً من شروط المعجزة هو أن لا يكون دليل دعوى المدعي في زمان نقض العادة، فإن ما جرت العادة بمثله لا يكون دليلاً على صدق مدعي النبوّة، فإن الجاري مجرى العادة لا تعلق له بالدعوى للدلالة على صدقها، فإن قال قائل: دلالة صدقي فيما ادعيت من الرسالة طلوع الشمس من مطلعها في وقتها، فإن هذا القول يخرج عن كونه دليلاً على صدق الدعوى.

وزمان نقض العادة هو ذلك الزمان الذي ينقض الله فيه ما جرت عليه سننه في الكون، هذا النقض يكون في آخر الزمان عند مجيء أشراط الساعة الكبرى كطلوع الشمس من مغربها، وما يحدث للدجال من خوارق.

وإن كان ابن تيمية يعتبر هذه من آيات الأنبياء، إلا أنها عند معظم علماء الكلام ليست كذلك لانتفاء بعض أو معظم أشراطها.

كما أضاف بعض علماء الكلام للمعجزة قيداً آخر هو: أن يكون ظهورها في زمان التكليف ليخرج بذلك ما يفعله الله سبحانه يوم القيامة على خلاف العادة، ولا أجد لازماً لهذا القيد، إذ إن الغاية الأساسية للمعجزة هي تصديق النبي في دعواه وليست للتحدي إلا عند الضرورة، مع أن التحدي شرطاً فيها، وما دام الهدف منها هو التصديق، فليس التصديق بواقع في الآخرة، إذ إن التكليف الذي يترتب عليه الجزاء إنما يقع في الدنيا، وإرسال الرسل لهذه الغاية في عالم الشهادة وليس في عالم الغيب الذي يكون مليئاً بالإثارة وانشغال كل بنفسه، فليس أحد بحاجة إلى خارق ليصدق.

وما دامت المعجزة ضرورية لمدعي الرسالة لتكون شاهدة على صدقه، فلا بد أن تقع عقيب دعواه، فلا تتقدم عليها، ولا تتأخر عنها تأخراً يبعدها عن الغاية المنشودة منها، وإلا خرجت عن هدفها، كما أن من الناس من يقول سأنتظر حتى تظهر لأؤمن ويكون بذلك قد عصى كل ما أمر به النبي من تشريعات وإن مات مات كافراً.

أما ما يشار إليه من أنها قد تقع قبل الدعوى، فذلك ليس مما يعقل، إذ كيف يتقدم دليل على دعوى لم تظهر، وكيف يمكن أن يكون هذا الدليل شاهداً على صدق دعوى لم تزل في عالم الغيب؟

وأما ما يستدل به المستدلون على أنها قد تقع قبل الدعوى فإنما هو إرهاص أو كرامة إذ إن عيسى عليه السلام لم يكن نبياً وهو صغير، إذ لو كان كذلك لكلف بالتبليغ والدعوة ولكن ذلك لم يحصل، وقل مثل ذلك في الخوارق التي حصلت للأنبياء قبل نبوتهم فإنما هي من قبيل الإرهاص أو الكرامة.

وإذ قد تبين لنا مفهوم المعجزة الشامل، وأنها إذا تحققت بشروطها دلت على صدق مدعي النبوة ضرورة، فإن حقيقة المعجزة هي الدلالة على صدق صاحبها.

دلالة المعجزة :

وإذا ما بحثنا في هذه الدلالة، فإننا نستطيع أن نميز بين أربعة منها: السمعية والعقلية والوضعية والعادية.

أما العقلية: فهي التي تفتقر في دلالتها إلى مقدمات ونتيجة، وأما السمعية فهي التي تعتمد في الدلالة على الأدلة السمعية من الكتاب والسنة، وأما الوضعية فهي التي تدل على الصدق لوضعها له كدلالة الألفاظ على معانيها بسبب وضعها لها، وأما العادية فهي إجراء الله عادته بخلق علم ضروري بتصديق مدعى المدعي عقيب الدعوى.

أما الدلالة السمعية: فهي مما يتعذر إثباتها للمعجزة، إذ يستحيل أن تثبت صحة الأدلة السمعية قبل ثبوت دلالة المعجزة؛ لأن الأدلة فرع ثبوت الرسالة. والرسالة فرع ثبوت المعجزة. فلو ثبتت الأدلة السمعية قبل ثبوت المعجزة لزم الدور وهو باطل. وإذاً استحال ثبوت الأدلة السمعية دليلاً على المعجزة قبل ثبوتها استحال أن تكون دلالة المعجزة على صدق النبي من جملة الأدلة السمعية. وقد اتفق علماء الكلام ما عدا ابن تيمية وبعض من سار على نهجه على نفي أن تكون الدلائل السمعية أدلة على المعجزة قبل ثبوتها.

وأما الدلالة العقلية للمعجزة: فقد أقر بها أكثر المعتزلة وبعض علماء الأشاعرة حيث ينفي هؤلاء ظهورها على أيدي الكذابين لما يلزم من نقض الدليل العقلي، ونقض الدليل العقلي باطل، فبطل المقدم وهو صدورها على يد الكذابين، وذلك أنه لو صدرت المعجزة على يد الكذاب فيكون قد وجد الدليل ولم يوجد مدلوله، ويترتب على ذلك كثير من الشبهات، ولهذا فقد قال الإمام الإسفراييني مؤكداً عدم جواز ظهور المعجزة على يد كذاب: بأن التفرقة بين الصادق والكاذب من حيث الدليل أمر متوهم ولا سبيل إليه إلا بتخصيص الصادق بالمعجزة، كما أن حقيقة المعجزة هي الدلالة على صدق صاحبها، ومن المحال خروج الشيء عن حقيقته، فكيف يظهر دليل الصدق على يد الكاذب[1].

ويرى شارح «عقيدة أهل التوحيد الكبرى» أنهم ذهبوا إلى هذا القول لأن خلق الله تعالى هذا الخارق على وفق دعواه وتحديه مع العجز عن معارضته وتخصيصه بذلك يدل على إرادة الله تعالى لتخصيصه كما يدل اختصاص الفعل بالوقت المعين والمحل المعين على إرادته تعالى لذلك بالضرورة[2] وهذا يعني أن التصديق لازم للخارق الحاصل بشروط معينة، فمتى وجد الخارق و جد التصديق، وإذا لم يوجد بشروطه الموضوعة له فلا يوجد التصديق.

---

(١) التبصير في الدين ص ١٠٤.

(٢) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٥٥.

وحيث اعتبر هؤلاء التصديق أحد صفات الخارق، فقد عدوه مماثلاً لسائر صفاته الحادثة من جهة الدلالة على إرادة الفاعل المختار على الاتصاف بتلك الصفة بدلاً عما ينافيها[١].

وقد يعترض على هذه القضية بأن التصديق هو إخبار عن الصدق، وخبر الله تعالى أزلي فلا يصح أن يكون حادثاً ولا صفة لحادث، فلا يصح أن تتعلق به الإرادة لأنها لا تتعلق إلا بممكن، ويجاب عن ذلك بأن التصديق الذي تعلقت به الإرادة هو تصديق للخارق أي أن الله خلقه دالاً على خبره تعالى بصدق رسله فيكون خبره هذا مدلولاً لهذا التصديق الحادث[٢].

وقد رفض جمهور علماء الأشاعرة الرأي القائل بأن دلالة المعجزة عقلية، وردوا على القائلين به ردوداً مطولة، وانتهوا إلى أن الدلالة المعتمدة هي دلالة المواضعة وليست دلالة العقل.

ودلالة المواضعة تعني: الدلالة على الصدق لوضعها له والموافقة بين الدال والمدلول، وقد تعرف هذه الدلالة بكلام صريح يدل على هذا التوافق، كما إذا قال شخص لآخر: إذا فعلت أمراً وحدده فإن ذلك يعني لي كذا وكذا، ثم قام الشخص الآخر بهذا الفعل فإن هذا الذي فعل الفعل قد فهم مراد الشخص الأول على حسب ما واضعه عليه.

كما أنها قد تعرف بكلام صريح من أحد المتواضعين، وبفعل من الآخر من غير أن يسمع كلام الأول، كأن يقول شخص في محفل بمجلس ملك: أنا رسول الملك إليكم، وآيتي أن يخرق عادته. ثم قال: أيها الملك إن كنت صادقاً فاخرق عادتك وقم

---

(١) حواش على شرح الكبرى ص ٤٥٧.

(٢) الكتاب السابق ص ٤٥٧ - ٤٥٨.

واقعد ففعل الملك ذلك، فإن كلام الأول هو مواضعة بكلام صريح وفعل الملك دون أن يتكلم مواضعة بالفعل.

وإذا تبين لنا مفهوم المواضعة، فإن كثيرين من علماء الكلام يرون أن دلالة المواضعة والدلالة العقلية يرجعان إلى قول واحد سيّما أنه يستحيل بناء عليهما صدور المعجزة على أيدي الكذابين، وهو أن الدلالة بنوعيها المشار إليهما هي دلالة عقلية، وإن بدا الاختلاف في تقرير كونها عقلية، ومن هنا يمكن القول: إن القاضي عبد الجبار قد ذهب إلى أن دلالة المعجزة على صدق المدعي هي من باب المواضعة(١).

وليس القاضي وحده يذهب إلى ما ذهب إليه، بل نرى بعض علماء الشيعة يذهبون هذا المذهب، فيقول الشيخ الطوسي: «وإنما يعلم اختصاصه بالمدعي بأن يعلمه مطابقاً لدعواه، فإن ادعى الدلالة على تصديقه طلوع الشمس من مغربها فطلعت، وذلك غاية المطابقة، ويجري مجرى أن يصدقه بكلام يتضمن تصديقه، فعلم أنه كلامه لأنه لا فرق في الشاهد فيمن ادعى على غيره أنه رسوله بين أن يقول ذلك الغير صدقت، وبين أن يقول المدعي الدليل على صدقي أنه يفعل فعلاً من الأفعال لم تجر عادته بذلك ثم يفعل ذلك الغير ما اقترحه، فإنا نعلم أنه صدقه، وليس لأحد أن يقول بالتصديق بالقول مواضعة متقدمة وهو صريح في التصديق، وليس في الفعل الذي التمسه مواضعة، فكيف يعلم أنه قصد التصديق، وذلك أن الكلام وإن كان مواضعة متقدمة ففي الفعل ما يجري مجرى المواضعة وهو طلب شيء مخصوص، فهذا يجري مجرى مواضعة متقدمة في ذلك على التصديق»(٢).

والقائل بدلالة المعجزة على صدق المدعي بالمواضعة، يحيل عقلاً صدور المعجزة عن كذاب لما يلزم من الخلف في خبره تعالى؛ لأن حكم المواضعة في الفعل حكم الكلام

---

(١) انظر: المغني ـ الجزء الخامس عشر ص ١٦٨.

(٢) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٥٣.

الصريح، فكما يلزم الكذب من عدم وجود مدلول الثاني، يلزم الكذب في الأول أيضاً، ولما يلزم من أن ينقلب خبر الله تعالى كذباً، والكذب غير جائز على الله.

ويبدو أن كثيرين من علماء الأشاعرة والماتريدية اتجهوا إلى الرأي القائل بأن دلالة المعجزة هي دلالة مواضعة، ومنعوا دلالة المعجزة حسب دلالة الأدلة العقلية والسمعية، أما الدلالة العادية فقد اختلفوا في دلالتها، فمنعها بعضهم كونها تجيز ظهور المعجزة على يد الكذابين، ولا يكون العلم حينئذ حاصلاً بنبوّتهم، وإلا انقلب العلم جهلاً.

ومن مالَ إلى هذا الرأي يقول إنه بالرغم من أن دلالة المعجزة العادية تجيز ظهورها على أيدي الكذابين، إلا أنه سبحانه تفضل بعدم خرق العادة في هذا الأمر، فلم تظهر المعجزة قط على يد كذاب هذا مما علم باستقراء ما مضى، أما في المستقبل فقد كفينا مؤونة البحث فيها بحصول العلم القطعي بأن النبي محمداً ﷺ هو خاتم النبيين فكل من ادّعى النبوّة بعده فلا يلتفت إلى قوله، ولا إلى الخارق الذي ظهر على يده.

والمقصود من ذلك كله: بيان أن من شأن المعجزة إفادة العلم الضروري بالصدق، فلو ظهرت على يد الكاذب وأفادت صدقه لأدى ذلك إلى كونه كاذباً صادقاً وهذا تناقض بالإضافة إلى أنه يؤدي إلى الجهل المركب، إذ إنه إذا حصل العلم لنا عن تلك المعجزة انتفى معه احتمال عدم الصدق؛ لأن العلم لا يحتمل النقيض، وتجويز كذب المدعي عقلاً ـ إذا تيقن صدقه ـ لا يقدح في العلم بصدقه، إذ كثيراً ما يعلم وقوع أشياء علماً ضرورياً مع جواز نقيضها عقلاً.

وأياً ما كان الأمر، فإن محاولة نفي تجويز ظهور المعجزة على يد الكذاب مع الإبقاء على الدلالة العادية لها ليس أمراً ميسوراً للعقل ولا بمتيقن للأغلب من العلماء مهما بذلت محاولات الشرح والتوضيح والتقريب من العقول والأذهان.

وتثبت المعجزة بالمشاهدة أو بالخبر الصادق، أما ثبوتها بالمشاهدة فهو خاص بمن عاصر وقوعها، وشاهدها عند ظهورها، وعرف وجه الإعجاز فيها بعجز الخصوم عن معارضتها بمثلها، فمن شاهد انشقاق القمر بأمِّ عينه، أو تحوُّل العصا إلى حيّة تلقف ما يأفك السحرة علم علماً لا شك فيه أن هذا قد وقع فعلاً، وأن ذلك يتم بطريق الضرورة لا بطريق الاستدلال والنظر.

وأما الذين لم يشاهدوا المعجزة أو غابوا عنها أو لم يعاصروها فيعرفون وجودها بالخبر الصادق، وبتواتر الأخبار الموجبة للعلم الضروري عنها «فإذا عرفوا وجودها بالتواتر، ولم ينقل إليهم معارضة لها، علموا أنها كانت في وقتها معجزة، ودلالة على صدق من ظهرت عليه»[1].

وقد طعن البعض في إثبات المعجزة بهذا الطريق وأوردوا عدة شبهات أثبتها الإمام الرازي في كتابه «النبوات»[2]، كما ناقش القاضي عبد الجبار هذا الموضوع في «المغني»[3]، إلا أن الشبهات الواردة على التواتر أو حتى على خبر الواحد لا تقف دليلًا على بطلان القطعية التي يستلزمها الخبر المتواتر، وعلى العلم الحاصل من خبر الواحد، سواء ما علم بضرورة العقل أو بنظره أو بالسمع.

* * *

---

(١) أصول الدين للبغدادي ص ١٧٩.

(٢) انظر: النبوات ص ١٣٣ - ١٣٩.

(٣) المغني ـ الجزء الخامس عشر ص ٣١٧ وما بعدها.

المبحث الثاني
في شُبهِ المنكرين والردِّ عليها

توسَّعَ المتكلمون في إيراد الأدلّة على النبوّة ابتداء، غير أن جهدهم الكبير انصبَّ على الدفاع عنها أمام منكريها أو المشككين فيها، فأوردوا شبههم الرئيسة وناقشوها نقاشاً عقلياً يدل على اطلاع واسع، وذهن متوقد، وعقل متفتح بحيث تنتفي عنهم الاتهامات التي ألصقها بهم أعداؤهم على ما مرَّ سابقاً.

وتكاد كتب علم الكلام تجمع على أن البراهمة هم الذين يحيلون إرسال الرسل وينكرون النبوّات بالإضافة إلى الشبهات التي أثارها الصابئة والسمنية والتناسخية والدهرية والفلاسفة واليهود والنصارى.

وقد قسم الفخر الرازي منكري النبوّة إلى أربع فِرَق[1] من حيث مبادئهم التي اعتنقوها: فالفرقة الأولى، تلك التي قالت بأن الله موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، فهؤلاء هم: الفلاسفة.

والفرقة الثانية أولئك الذين سلّموا بأن الله فاعل بالاختيار، ولكنهم أنكروا الأمر والنهي والتكليف فترتب على إنكارهم التكليف إنكار النبوّة، ذلك بأن النبوّة جاءت بتقرير التكاليف، وما داموا قد أنكروا التكليف، فقد أنكروا النبوة ضرورة.

---

(١) انظر: النبوات وما يتعلق بها ص ٧٣ - ٧٤، بينما في كتابه الأربعين في أصول الدين صنفهم ثماني طوائف، انظر: الجزء الثاني ص ٧٥، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة.

والفرقة الثالثة، أولئك الذين قالوا بأن العقول وحدها كافية في معرفة تلك التكاليف التي فرضها الله على عباده، فلم يكن في بعثة الأنبياء فائدة.

والفرقة الرابعة، الذين شككوا في النبوّة عن طريق التشكيك في المعجزات، إذ هي عندهم لا دلالة فيها على النبوّة وعلى صدق الأنبياء، وإذا لم يوجد أمر يدل على صدق الأنبياء إلا المعجز، وثبت أن المعجز لا يدل على صدقهم، فحينئذ يلزم فساد النبوة.

غير أن بعض علماء الكلام بادروا بالرد على هؤلاء جميعاً دون التفصيل المشار إليه أعلاه، وإنما أشاروا إلى مصدر الشبهة وعلة الإنكار.

وحدد الإمام الماوردي أصناف منكري النبوّات بثلاثة[1]:

الدَّهرية الملحدة الذين يقولون بقدم العالم وتدبير الطبائع.

والبراهمة الموحدة الذين يقرّون بحدوث العالم ولكنهم ينكرون بعثة الرسل ويبطلون النبوّات على اختلاف بين فئاتهم في إثبات النبوة لبعض الأنبياء وإنكارها على بعضهم.

والفلاسفة الذين لم يبطلوا النبوّات في الظاهر ولكنهم في تحقيق القول قد أبطلوها.

كما حدد علة إبطال النبوات بأمور هي:[2]

١- إن الله تعالى قد جعل في العقول غنية عنها فيما تجيء به.

٢- إن بعثة الرسل إلى من يعلم الله حالهم أنهم لا يقبلون ما جاءت به الرسل عبث يمنع من حكمة الله تعالى.

٣- ما جاءت به الرسل مختلف من رسول إلى رسول، وينقض بعضه بعضاً كما ينسخ اللاحق منه السابق، بينما قضايا العقول لا تتناقض.

---

(١) انظر: أعلام النبوة ص ١٩.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ١٩.

٤- لا سبيل إلى العلم بصحة النبوّة لغيبها، وإن ظهور ما ليس في الطباع من معجزات الأنبياء ممتنع الطباع الدافعة لها.

٥- إن ما يظهرونه من المعجز الخارق للعادة قد يوجد مثله من بعض الناس من أهل السحر والكهان، وليس ذلك من دلائل صدقهم، فكذلك النبوّات.

كما حدد شارح «المقاصد» المنكرين للنبوّة وشبههم[1]، فمنهم من قال باستحالتها، ومنهم من قال بعدم الاحتياج إليها، ومنهم من لزم ذلك من عقائدهم، ومنهم من لاح ذلك في أقواله وأفعاله كالمصرّين على الخلاعة وعدم المبالاة، ونفي التكاليف ودلالة المعجزات، أما شبههم فتتلخص في خمس قريبة المفهوم من الشُّبَه التي أوردها الإمام الماوردي وإن صيغت بصيغ مختلفة.

ولو أننا تصفحنا كتب علم الكلام المعنية بهذا الأمر فإننا نجد أنها تكاد تجمع على تحديد الجهات المنكرة، وشبهها في ذلك.

وإذا عدنا إلى تقصي الشبهات والأدلة على الإنكار فإننا نجد أن البراهمة أهم هؤلاء المنكرين للنبوّة، وهذا مما أجمع عليه علماء الكلام، إلا أن للأستاذ عمار الطالبي رأياً مخالفاً لهذا الإجماع، ذلك أنه حاول تبرئتهم من تهمة إنكار النبوّات، وإلصاقها بابن الراوندي حيث يقول: «ولكن ابن الراوندي خدع الناس حين عبَّـرَ عن آرائه الخاصّة في إنكاره النبوّة، واستتر بنسبتها إلى البراهمة، ذلك لأن البراهمة لا تنكر النبوّات، والدليل على ذلك: أن أبا محمد النوبختي عرض لنا في كتابه «الآراء والديانات» مذهب البراهمة فيما يرويه لنا ابن الجوزي فقال: «إن قوماً من الهند من البراهمة أثبتوا الخالق والرسل والجنة والنار، وزعموا أن رسولهم ملك أتاهم في صورة البشر من غير كتاب ... وأمرهم أن يعبدوا البقر»، ووافقه البيروني الذي يعتبر حجة في ديانات أهل الهند وعقائدهم،

---

(١) شرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص ٨ - ٩.

فتحدث في كتابه المشهور «تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة» عن أنبياء البراهمة ورسلهم: «وقد أخطأ المؤرخون الإسلاميون في شتى مؤلفاتهم كالباقلاني وابن حزم والبغدادي والشهرستاني فنسبوا إلى البراهمة نكران النبوّة»[١].

ويشير الأستاذ الطالبي إلى أن الدكتور المرحوم عبد الحليم محمود قد نبَّهَهُ إلى ما ذهب إليه في مناقشته رسالة الأستاذ الطالبي في الماجستير.

وربما يكون لوجهة نظر الأستاذ الطالبي حظها من الصواب لو أقام عليها الدليل القاطع، فإن إجماع العلماء من مختلف مذاهبهم ومناهجهم ممن سبقوا النوبختي أو عاصروه، أو جاؤوا بعده، على أن جماعة من البراهمة أنكروا النبوّات، ولهم أدلتهم على ذلك، ولا يمكن لهذه النخبة من العلماء الأفذاذ الالتقاء على رأي واحد مع اختلافهم في أصول مذاهبهم.

هذا بالإضافة إلى أن هؤلاء العلماء فصَّلوا في أدلّة البراهمة، ولا يعقل أن يكون ردّهم عليها دون أن يكون لها أصل عندهم، وهم قد ردّوا هذا الأصل إلى البراهمة في الغالب.

على أنني عدت إلى كتاب البيروني المشار إليه فوجدت النص التالي: «... وعلى مثله أمر الهند فإنهم يرون الشريعة وسننها صادرة عن «رشين» الحكماء قواعد الدين دون الرسول الذي هو «نارابن» المتصور عند مجيئه بصور الإنس، ولن يجيء إلا لحسم مادة شر يطل على العالم أو لتلافي واقع، ولا عوض في شيء من أمر السنن، وإنما تعمل بها كما تجدها، فلأجل هذا وقع الاستغناء عن الرسل عندهم في باب الشرع والعبادة وإن وقعت الحاجة إليهم في مصالح البرية»[٢].

---

(١) آراء أبي بكر بن العربي الكلامية ـ الجزء الأول ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

(٢) البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة ص ٨١، مطبوعات دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر أباد ١٩٥٨.

هذا النص يوضح لنا أمرين؛

الأول: أن الرسول المشار إليه في صدر الفقرة، ليس رسولاً بشرياً، بل يتصور عند نزوله بصورة الإنس، ويبدو أن نزوله غير منقطع ومحدد لغاية محددة، فهو يأتي لحسم مادة شر تطل على العالم، والشر لا ينقطع، فبدهيٌّ أن مجيء هذا الرسول لا ينقطع أيضاً.

الثاني: أن هذا الرسول لا يأتي للتشريع وأمور العبادة، وإنما لغاية محددة جداً، تلك التي تهم جميع البشر وهي حسم الشر.

وإذا ما أردنا أن نجمع بين الرأيين، فإن بعض علماء الكلام[1] قد أشاروا إلى أن طائفة من البراهمة أو قوماً منهم هم الذين أنكروا النبوات وليس جميعهم، وكذلك النص الذي أورده الأستاذ الطالبي عن النوبختي يشير إلى قوم من الهند من البراهمة أثبتوا الخالق والرسل، فربما أراد النوبختي بكلامه هؤلاء الذين آمنوا بالرسل، مثلما أراد المتكلمون الذين لم يؤمنوا من البراهمة بهم.

على أن المتأمل في نص النوبختي يؤيد ما ذهب إليه أغلب علماء الكلام، إذ إنه يشير إلى أن رسولهم ملك أتاهم في صورة البشر من غير كتاب، وهذا عين ما ذهب إليه البيروني، فالرسول في عرف الأمم جميعاً هو الذي يأتي بالتشريعات، وهو من جنس البشر، فماذا قدم هذا الملك لهؤلاء الناس إذا لم يأتهم بتشريع؟

أضف إلى ذلك إلى أن دعوة جميع الأنبياء والرسل هي عبادة الله وحده، والرسول المزعوم عندهم يأمرهم بعبادة البقر؟ فكيف يكون رسولاً من الله؟!!

---

(١) انظر مثلًا على ذلك: شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٣، حيث ينص على: أن جماعة من البراهمة أنكرت النبوّات، وكذلك كتاب المعتمد لأبي يعلى حيث يشير إلى: أن بعض البراهمة خالفوا في إرسال الرسل ص ١٥٣، وأصول الدين للبزدوي حيث يشير إلى: أن بعض البراهمة أقروا بنبوة نوح وإدريس وإبراهيم ص ٩١، والإرشاد للجويني ص ١٢٦ حيث فصّل في الموضوع، وغاية المرام للآمدي ص ٣١٨، والتمهيد للباقلاني ص ١٥٥، وغيرها من كتب علم الكلام.

وحاصل القول: أن النصوص التي استند إليها الأستاذ الطالبي لا تنفي إنكارهم للنبوة والرسالة بمعناها الشرعي.

والذي يبدو أن مفهوم الرسول ومهمته عندهم كما ذكر في النصوص السابقة مجرد مذهب عقلي، أو ديانة وضعية لا تمتُّ بصلة إلى مفهوم الرسول ومهمته بالمعنى الشرعي الذي علمناه بطريق القطع من الكتاب والسنة.

والذي أراه راجحاً في هذه المسألة هو ما عليه علماء المتكلمين من أن قوماً من البراهمة أنكروا النبوّات، وقوماً منهم أثبتوا نبوة بعض الأنبياء، والرد هنا على منكري النبوة منهم.

يمكن تلخيص ما نسب إلى البراهمة من أدلة بما يلي:

أـ إن الذي يأتي به الرسول لم يخل من أحد أمرين: إما أن يكون معقولاً، وإما أن لا يكون كذلك، فإن كان معقولاً، فقد كفانا العقل التام بإدراكه، فأي حاجة إلى الرسل، وإن لم يكن معقولاً، فلا يكون مقبولاً، إذ إن قبول ما ليس بمعقول خروج عن حد الإنسانية.

ب ـ قد دلت العقول على أن الله حكيم، والحكيم لا يتعبد الخلق إلا بما تدل عليه عقولهم، وقد دلت الدلائل العقلية على أن للعالم صانعاً عالماً قادراً حكيماً، وأنه أنعم على عباده نعماً توجب شكره، فننظر في آيات خلقه بعقولنا، ونشكره على آلائه علينا، فإذا عرفناه وشكرنا له استوجبنا ثوابه، وإذا كفرنا به وأنكرناه استوجبنا عقابه، فما الغاية من اتباع بشر مثلنا، فإنه إن كان يأمر بما عرفناه من المعرفة والشكر استغنينا عنه بعقولنا، وإن كان يأمرنا بما يخالف ذلك كان قوله دليلاً على كذبه.

ج ـ قد دلت العقول على أن صانع العالم حكيم، والحكيم لا يتعبد الخلق بما يقبح في عقولهم، وقد ورد أصحاب الشرائع بمستقبحات من حيث العقل كالتوجه إلى بيت

مخصوص في العبادة، والطواف حوله، والسعي، ورمي الجمار، وتقبيل الحجر، وذبح الحيوان وتحريم ما فيه فائدة للإنسان و غذاء... إلخ، وكل هذه الأمور مخالفة لمقتضى العقول.

د- إن أكبر الكبائر في الرسالة اتباع رجل مثلك في الصورة والنفس والعقل، يأكل مما تأكل ويشرب مما تشرب حتى تكون بالنسبة إليه كجماد يتصرف فيك رفعاً ووضعاً، أو كحيوان يصرفك أماماً وخلفاً، أو كعبد يتقدم إليك أمراً ونهياً، فأي تمييز له عليك، وأي فضيلة له استوجبت التحكم فيك، وما دليله على صدق دعواه، فإن اعتمدتم على قوله فلا تمييز بين قول وقول، وإن اغتررتم بمعجزته فهناك من أمثلتها الكثير.

هـ- إذا بعث الله رسولاً، فلا بد أن يظهر عليه معجز دال على نبوته ليكون مائزاً بينه وبين المتنبئ، ولا يمكن التمييز بين المعجز والحيل بوجه؛ لأنه ما من معجز إلا وقد يجوز أن يكون من باب الشعوذة وخفة اليد وما يجري مجراها، فتكون دلالة المعجز على النبي غير يقينية ويترتب على ذلك عم تصديق مدعي النبوة.

وعلى فرض تمييز المعجزة عن غيرها من السحر والطلسمات والتخييلات فمن أين يعرف الصدق؟ إذ ربما أراد الله إضلالنا وإغواءنا بتصديقه، وأن يسوقنا إلى الهلاك بقول الرسول، فإن الإضلال والإغواء غير محالين على الله بناء على قولكم: إن العقل لا يحسن ولا يقبح.

هذه أهم اعتراضات البراهمة على الرسالة والنبوّة أوردها المتكلمون بصيغ مختلفة، ولكن المراد واحد هو: انبناؤها على الحسن والقبح العقليين.

وهناك اعتراضات أخرى أوردها الفلاسفة والسمنية والتناسخية والملحدة الدهرية واليهود والنصارى... وغيرهم.

أما اعتراضات الفلاسفة، فلا يقال: بأنها إنكار للنبوة، وليس فيها ما يدل على ذلك، وإنما أوردها المتكلمون لاعتقادهم أن معتقدات الفلاسفة تؤدي إلى إنكار النبوّة، يدل على ذلك قول كثير منهم بمثل هذا الرأي، فيشير المكلاتي مثلاً بقوله: «اعلم وفقك الله أن الفلاسفة لم يتكلموا في هذه المسألة لا بالنفي ولا بالإثبات، لكن الجاري على أصولهم وقواعد مذاهبهم إنكار النبوّات[1]، وإلى مثل ذلك أشار الماوردي[2] والآمدي وغيرهما.

وتتلخص التُّهمُ الموجهة للفلاسفة في إنكارهم النبوّات في أنهم يقولون: بأن الله موجب بالذات لا فاعل بالاختيار، وأنه لا يعلم الجزئيات وإنكارهم لانخراق العادات.

أما ما نسب إلى السمنية من اعتراضات فهي قولهم: إنه لا يمكن للمرسل أن يعرف أن من قال له: أرسلتك هو الله تعالى، إذ لعلّه من إلقاء الجن، وذلك بناء على ما زعموه من أنه لا طريق للعلم إلا الحس.

وما نسب إلى التناسخية فهو قولهم: إن الأفعال الإنسانية إذا كانت على منهاج مستقيم ارتفعت نفس فاعلها إلى الملكوت بحيث يصير نبياً أو ملكاً، وإن كانت أفعاله على منهاج غير مستقيم من انغماس في الرذائل والشهوات انحطت نفسه إلى درجة الحيوانات أو أسفل منها، وهذا قانون عام مضطرد لا يتغير، وليس ثمّة عالم جزاء ولا حساب، ولا كتاب ولا حشر ولا عقاب، وذلك كلّه مما عرف بالعقول على مدى الدهر، فلا حاجة بالإنسان إلى من هو مثله ليحسن له فعلاً أو يقبحه له... إلخ.

وأما الملحدة الدهرية: فقد بني إنكارهم للنبوة بناء على إنكارهم للخالق جل وعز، وقولهم بقدم العالم وتدبير الطبائع.

---

(١) لباب العقول ص ٢٣٠.

(٢) انظر: أعلام النبوة ص ٢٠، والآمدي في غاية المرام ص ٣١٨ وغيرهما.

وأما اليهود والنصارى: فأنكروا رسالة محمد ﷺ، وأنكروا جواز النسخ، وقدحوا في صدق المعجزة.

وأخيراً فهناك شبهات لفرق لم تتعين بأعيانها، أو شبهات لم يورد العلماء أسماء مثيريها، وقد أوردها بعض العلماء في كتبهم كالإمام الماتريدي في كتابه «التوحيد» والإمام الرازي في كتابه «النبوّات» وغيرهما.

ولكن هذه الشبهات هي أظهرها، إذ إن ما ورد في الكتب مما لم نُشر إليه، فإن أصله موجود في الشبهات التي قدمناها، وسنحاول أن نبيِّنَ منهج العلماء في الردِّ عليها، على أنه لا بدَّ من الإشارة إلى أننا أجبنا على بعض هذه الشبهات أو التساؤلات فيما مضى، لا سيّما عند التعرض للمعجزة، ولذا فإننا سنحاول الإجابة على شبهات البراهمة ومن سار على خطاهم، مؤجلين الردّ على اليهود والنصارى، وسائر منكري نبوّة سيدنا محمد ﷺ إلى الباب الرابع من هذا البحث إن شاء الله.

أما الردُّ على شبهات البراهمة، فإنها مهما كثرت وتعددت أساليبها، فهي مبنية على مبدأ التحسين والتقبيح والعقليين.

ومبدأ التحسين والتقبيح العقليين ليس مما ذهب إليه البراهمة وحدهم، بل الثنوية والتناسخية والخوارج والكرامية والمعتزلة[١]، إلا أنّ الفرَقَ بين الفِرَق الإسلامية وغيرها من المشار إليها: أن الإسلامية أثبتت وجوب النبوّة من خلال هذا المبدأ، بينما أنكرتها الملل غير الإسلامية من خلال هذا المبدأ أيضاً[٢].

وقد أبطل الأشاعرة بالذات هذا المبدأ رادِّين فيه على الجميع، ومبطلين ما قام عليه من نظريات وأفكار سواء فيما يتعلق بالنبوة أو بغيرها، فمنهم من أطال في النقاش

---

(١) انظر: نهاية الإقدام ص ٣٧١.

(٢) انظر الفرق بين منكري النبوّات وموجبيها على الله من خلال هذا المبدأ في غاية المرام ص ٢٣٣ وما بعدها، وشرح الأصول الخمسة ص ٥٦٤.

والاستطراد فيه، ومنهم من اكتفى بالردِّ السريع، ونحن هنا إنما نروم إبطال مذهب النافينَ للنبوّة من البراهمة وغيرهم، فإنهم جميعاً وَثِقوا بالعقل وجعلوه أساساً لكل العلوم والمدركات، وهو ليس كذلك عند أدنى تأمُّل، كما جعلوه حَكماً على الأشياء يحسن أو يقبح على معنى: أن المراد با لحسن والقبح ملاءمة الطبع ومنافرته، وكون الشيء صفة كمال أو نقصان، فهما بهٰذين المعنيين عقليان، وقد يراد بهما كون الفعل موجباً للثواب والعقاب والمدح والذم[1]، والخلاف في الأخير، حيث ذهب البراهمة وغيرهم من منكري النبوّة إلى أن موجب الثواب والعقاب على قبح الأفعال أو حسنها هو العقل، بينما ذهب الأشاعرة ومن وافقهم بأن الموجب هو الشرع.

وقد أشار الإمام المكلاتي إلى هذا الخلاف فقال: «اعلموا وفقكم الله أن العقل عند الأشعرية لا يدل على حسن شيء ولا قبحه في حكم التكليف، وإنما يتلقى التحسين والتقبيح من موارد الشرع وموجب السمع، وأن أفعال العباد ليست على صفات نفسية حسناً ولا قبحاً بحيث لو أقدم عليها مُقدِم، أو أحجم عنها مُحجِم استوجب على الله ثواباً أو عقاباً، وهو المختار عندنا.

وذهبت المعتزلة والخوارج والكرامية والبراهمة والثنوية والتناسخية إلى أن العقل يدرك به حسن الأفعال»[2] فمعنى الحسن عند الأشاعرة: ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح: ما ورد الشرع بذمِّ فاعله[3] بينما هما عند البراهمة صفتان عائدتان إلى الفعل يستوجب الإنسان الثواب والعقاب على الله بموجبهما.

---

(١) انظر: الرازي، المحصول، تحقيق د. حسين أتاي ـ الطبعة الأولى ١٩٩١، مكتبة التراث ـ القاهرة، ص ٤٧٨، ولباب العقول ص ٣١١.

(٢) انظر: لباب العقول ص ٣٠٢.

(٣) انظر: الإرشاد ص ٢٢٨، ونهاية الإقدام ص ٣٧٠.

ومحلُّ الخلاف هو ما أشرنا إليه من أن البراهمة ومن شاركهم في القول بالتحسين والتقبيح عقلاً لم يفرِّقوا بين ما يحسن ويقبح عقلاً، بمعنى ما تميل إليه الطباع وما تنفر منه النفوس من آلام ولذات، وبين ما يحسن ويقبح فيما أضيف إلى الله سبحانه بأن يثيب على أحدهما ويعاقب على الآخر.

ولمعرفة مدى صدق مقولة: «إن العقل يحسن ويقبح» يقول الشيخ الآمدي: إن الحاكم بالحسن والقبح على ما حكم عليه بأنه حسن أو قبيح إما أن يكون العقل، وإما أن يكون الشرع ولا ثالث لهما، فإن كان هو العقل، فلا شك أن ما حكم به العقل من تحسين أو تقبيح لا يمكن أن يكون جازماً؛ لاختلاف الأفعال التي تخضع للتحسين أو للتقبيح في النسبة والإضافة، فرُبَّ فعل حكم عليه عقل إنسان ما بأنه حسن لكونه موافقاً لهواه، أو لما فيه مصلحة له، أو لكونه جارياً على مقتضى عادته وعادة قومه عرفاً أو شرعاً، وقد يحكم عليه عقل إنسان آخر بكونه قبيحاً لكونه مخالفاً لهواه أو ليس له فيه مصلحة متحققة، ولو كان الحسن والقبح ذاتيين في الأفعال لما اختلف الحكم من عقل لآخر، بل لوجب أن يكون متحققاً مع تحقق الذات، وإن تغيرت الحالات كما في الذاتيات.

وإن كان الحاكم به الشرع، فلا شك أنه يحكم بحسن أو بقبح الأشياء لا لشيء ما فيها لذاتها بل لنفس الخطاب، وإلا لو كان حكمه بالحسن أو القبح عائداً لأمر ما في ذات الفعل لما تصور أن يختلف هذا الفعل باختلاف الأمم والعصور.

ولا يرد على ما ذهب إليه وجوب عدم ترجيح فعل على فعل لم يرد به نص وهو مما تقضي العقول السليمة بردِّهِ وبطلانه، وفي الوقت نفسه إذا ثبت ترجيح أمر على آخر فلو لم يكن ذلك لحسن في ذاته لكان عبثاً وسفهاً، ويؤكد هذا: أن العقل السليم يقضي ببدهيَّته بحسن العلم والإيمان وقبح الجهل والكفر دون توقف على أمر خارج أصلاً، وذلك مما لا خلاف فيه.

أقول: لا يرد هذا على بطلان كون التحسين والتقبيح أمرين ذاتيين في الفعل؛ لأن الترجيح لا محالة ممتنع إلا لغرض يحكم بحسن أو قبح الفعل، والفرض أمر خارج عن العقل ليس ذاتياً فيه، ومنكر ذلك إنما يصدر عن هوى في نفسه.

ويصل الشيخ الآمدي من خلال هذه المناقشات إلى إبطال كون الحسن والقبح ذاتيين في الفعل، وإذا بطل كونهما كذلك لم يبق معنى للحسن والقبح إلا ما ذهب إليه الأشاعرة ومن سار على خطاهم من أن الحسن ما أذن فيه الإنسان، أو مدح على فعله شرعاً، أو ما تعلَّقَ به غرض ما عقلاً، والقبيح ما جاء في مقابلته[1].

وإذا بطل كون العقل محسناً ومقبحاً، فإن ما بني عليه من أدلة باطلة قطعاً، ولكننا نعود لنتحدث عن إبطال الأدلّة بالتفصيل فنقول:

أما الدليل الأول الذي اعتمده البراهمة في إنكار النبوّة وهو: أنه لا حاجة للإنسان ذي العقل السليم لنبي، فيمكن الردّ عليه: بأن العقل وحده لا يمكن أن يهتدي إلى مضار الأشياء ومنافعها، وذلك مقرر في واقع الأمر، فالرسول لا يأتي إلا بما لا تستقل به العقول، بل هي متوقفة فيه على المنقول، كمسالك العبادات ومناهج الديانات، والخفي مما يضر وينفع من الأقوال والأفعال، وغير ذلك مما تتعلق به السعادة والشقاوة في الدنيا والآخرة، فتكون نسبة النبي إلى تعريف هذه الأحوال كنسبة الطبيب إلى تعريف خواص الأدوية والعقاقير التي يتعلق بها ضرر الأبدان ونفعها، وكما لا يمكن الاستغناء عن الطبيب في تعريف هذه الأمور لا يمكن الاستغناء عن النبي[2].

---

(١) انظر: غاية المرام من ص ٢٣٤ - ٢٣٩، وللحق فقد تتبع علماء الكلام موضوع التحسين والتقبيح وناقشوه في كتبهم المتعددة بأساليب مختلفة وبحجج متقاربة، وتتبعوا جزئياته جزئية جزئية حتى أبطلوه، وقد أشرنا أعلاه إلى مختصر ما ارتضاه الإمام الآمدي مثلاً، وليس على أنه الدليل الوحيد على هذا الموضوع.

(٢) انظر: غاية المرام ص ٣٢٦، الإرشاد ص ٢٥٨، التمهيد ص ١٤٤، شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٥، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٤٨، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول ـ الجزء الأول ص ١٤٨، وكتاب أصول الدين للبزدوي ص٩١، وغيرها من الكتب.

وأما الإجابة على الشبهة الثانية، فإنه لما ثبتت حاجة الناس إلى الرسل، فإن الله سبحانه يختص برحمته من يشاء من خلقه، وليس في ذلك ظلم أو محاباة وخروج عن الحكمة، ويبدو أن رفض هؤلاء نبوة نبي من بني البشر مبني على تأثرهم بفكرة تأثير الكواكب والروحانيات على موجودات العالم السفلي وابتناء الحسن والقبح عليها[١].

وقد أجاب الشيخ الشهرستاني على ذلك بأن الحنفاء (يقصد المسلمين) سلموا الرسالة للجسمانيات، وأوجبوا التوجّه إلى أشخاصهم، ولكنهم لم يتخذوا أصناماً آلهة ولا اتخذوا الأنبياء أرباباً من دون الله ولكنهم قالوا فيهم إن لهم طرفين: بشريتهم والرسالة، فبطرف البشرية يشاكل النبي النوع الإنساني، وبطرف الرسالة يشاكل نوع الملائكة فيشاركهم التسبيح والتقديس... إلخ.

والإجابة على الشبهة الثالثة تنصبُّ أيضاً على التحسين والتقبيح العقليين، فهي الجانب العملي التطبيقي للشبهة الأم الأولى، فإن الدليل ـ عندهم، على فساد الرسالة قبح بعض الأعمال التي أقرتها الشريعة، بل وأوجبت بعضها: كالسعي بين الصفا والمروة، والطواف بالبيت، وتقبيل الحجر الأسود، ورمي الجمار، والوقوف بعرفة، والجوع والعطش في أيام الصيام... وذبح الحيوانات وإيلامها والعقوبات التي تصل إلى الموت[٢].. إلخ وهذا كله مستقبح في حكم العقل، والحكيم لا يأمر بفعل هذا، إذ إن هذه فواحش وقبائح، وهو لا يأمر بها.

ويجاب على هذه الشبهة: بأنه لا يمتنع أن يكون ذلك أجمع حكمة منه سبحانه إذا علم أن فعله والتعبد به صلاح لخلقه، وداعٍ إلى توحيده، والثناء عليه بما هو أهله، وغير ذلك مما ينالون عليه الثواب الجزيل، وأن يكون ذلك بمنزلة حسن ركوب البحر، وقطع

---

(١) هذا الدليل رده بعض علماء الكلام إلى الصابئة. انظر: قضايا الإقدام ص ٣٧٧، وبعضهم إلى التناسخية. انظر: غاية المرام ص ٣٢٤.

(٢) انظر: الإرشاد للجويني ص ٢٥٩، والتمهيد للباقلاني ص ١٤٣، وغاية المرام للآمدي ص ٣٢٢.

المفازات والقفار طلباً للمعاش، وبمنزلة عدو الإنسان بجهده وطاقته في الحزن والوعر من الأرض خوفاً من الحيوانات أو ممن يريد قتله...، كما أن الله سبحانه لم يكن ناقضاً لحكمته ما قيل من قبح بعض الأعمال عقلاً إذ إنه يفعل ما يشاء لِحِكَم خفيّة هو المستأثر بعلمها، ولو شاء أن يتعبدنا بالسعي في كل بقعة، أو التوجّه في الصلاة إلى كل جهة لساغَ ذلك منه إذا عرض به لثوابه، وعلى فرض التسليم بالحسن والقبح عقلاً، فإن وجه الحسن في هذه الأشياء وإن لم يكن معلوماً، فإن وجه القبح أيضاً غير معلوم، وتبقى الحكمة في هذه الأفعال قائمة لله سبحانه ما دام الحسن والقبح ليسا ذاتيين فيها، وقد ردَّ القاضي عبد الجبار هذه الشبهة بقوله: «وأما ما ذكروه ثانياً، من أن هذه الأفاعيل كلها قبيحة في العقل فأبعد، لأنا قد ذكرنا أن مجرد الفعل لا يمكن أن يحكم عليه بالقبح والحسن، حتى لو سألنا سائل عن القيام هل يقبح أم لا، فإنه مما لا يمكننا إطلاق القول في الجواب عن ذلك، والواجب أن نقيد فنقول: إن حصل فيه غرض وتعرى عن سائر وجوه القبح حسن، وإلا كان قبيحاً، هذا وإذا كان هكذا، وقد علمنا بقول الرسول المصدق بالمعجز، أن لنا في هذه الأفعال مصالح وألطافاً، فكيف يجوز أن يحكم فيها بالقبح، يبين ذلك ويوضحه، أنا نستحسن القيام في كثير من الحالات نحو أن يكون تعظيماً لصديق أو يتضمن غرضاً من الأغراض، وكذلك القعود إذا تضمن انتظار الرفيق، وكذلك الركوع والسجود والمشي والكلام والطواف وغير ذلك، فما من شيء من هذه الأفاعيل إلا ولها وجه في الحسن إذا تعلق به أدنى غرض، فإن كان يحسن منا الطواف حول البيت لننظر هل اشترم أم لا، وهذا غرض حقير، فكيف لا يحسن الطواف حول بيت الله تعالى، وقد تضمن من المصلحة واللطف ما قد قامت به الدلالة، وهكذا، فإذا كنا نرمي صيداً مع أن النفع فيه يسير، ثم تستحسن الهرولة إليه كيلا ينفلت، فكيف لا تستحسن في أعمال الحج؟ وقد علم الله فيها من المصالح ما قد أظهره على لسان رسوله ﷺ»[1].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٦٦.

فالحِكَم الخفيّة والألطاف الجليّة هي الباعث لهذه الأفعال، إذ لو علم الله فيها شراً لعباده لما ارتضاها لهم. وكذلك العقوبات والزواجر إذ فيها من مصالح العباد الخفية ما لو علموه لما قبحها العقل بل لأوجبها، تطهيراً للإنسان في الدنيا، ورفعاً للعقاب في الآخرة.

أما الشبهة الرابعة وهي مُنصبّة على شخص النبي، إذ تطعن في مشيئة الله في اختيار من يشاء من عباده لأداء رسالته، وقد ورد في القرآن الكريم مثل هذه الشبهة حكايةً عن منكري البعثة الذين يرون في اتباع رجل مثلهم ترجيحاً بلا مرجِّح، يقول الله تعالى: ﴿ وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا ﴾[الإسراء: ٩٤] فإنهم يستقبحون عقلاً أن يتبعوا رجلاً مثلهم في الإنسانية، بل قد يكون أقل شأناً منهم في الحياة الاجتماعية، فما المرجح له ليمتاز بهذه الرسالة، وتخصيصه بهذا الامتياز دون غيره من نوعه ميل إليه، وحيف على غيره وهو قبيح في العقول.

والإجابة على هذه الشبهة تقتضي إثبات الاختيار لله سبحانه وعدم الوجوب عليه، فإذا ثبت له سبحانه ذلك ـ وهو ثابت ببداهة العقل ودلالته ـ يقال حينئذ: إنه سبحانه مريد ومختار، فهو يفعل ما يشاء متى شاء، ولا يسأل عما يفعل، فإذا ثبت ذلك انتفى السؤال من أساسه ثم يقال لهم: لماذا أثرتم هذا في الأنبياء ولم تثيروه في أئمتكم الذين تقتدون بهم، إذ ما المرجّح لإمامة أئمتكم مع أن المرجّح موجود في الأنبياء وغير موجود في أئمتكم، فإن الأنبياء وإن شابهوا الناس في إنسانيتهم الظاهرة، فإنهم يمتازون عنهم بما وضعه الله فيهم من كمال عقل، وعلو روح، وما وهبه لهم من نزول وحيه عليهم[1].

كما يرد على أصل مسألتهم أن يكون الناس متساوين في جميع الأحوال، وألا يوجد تفاوت بين أفعالهم بحيث لا يكون هذا عالماً وذاك جاهلاً، وهذا أعمى وهذا بصيراً، وهذا أبيض وذاك أسود إلى غير ذلك من أنواع التفاوت في الكمالات، وحصول الملاذّ والشهوات، إذ كل ذلك بلا مرجّح قبح في العقل، ولا مرجّح هنا فهو قبيح،

---

(١) انظر: توضيح المراد على شرح تجريد الاعتقاد للمطهر الحلي ـ الجزء الثاني ص ٦٤٣، مطبعة المصطفوي.

ولكنه واقع فما هو اعتذاركم هنا؟[١]، يقول الإمام الباقلاني: «فيقال لمن أحال من الله سبحانه إنفاذ رسله إلى خلقه لم قلت ذلك، وما دليلك عليه؟ فإن قال: لعلمه سبحانه بأن الرسول من جنس المرسل إليه، وأن جوهرهما واحد، وأن تفضيل أحد المتماثلين المتساويين على مثله ونوعه ومن هو بصفته حيف ومحاباة وميل وخروج عن الحكمة وذلك غير جائز على الحكيم، يقال لهم: لِـمَ قلتم إن تفضيل الله سبحانه بعض الجنس على بعضه ورفع بعضهم إذا كان محاباةً للمتفضل عليه وجب أن يكون ظلماً وخروجاً عن الحكمة؟ وما أنكرتم أن يكون لله سبحانه أن يختص بفضله من يشاء من خلقه، وله التسوية بين سائرهم، فإن ذلك أجمع عدل منه وصواب من تدبيره؟

فإن قالوا: لأن تفضيل أحد المتجانسين على الآخر في الشاهد سفه منا، فوجب القضاء بذلك على القديم تعالى.

قيل لهم: ولِـمَ قلتم: إن ذلك سفه، وما أنكرتم من أنه جائز لنا وصواب في حكمتنا أن نحبو بعض عبيدنا وأصدقائنا والمتصرفين معنا كتصرف غيره بأكثر مما نحبو به غيره، ونفضله بعطاء وتشريف لا يستحقه أكثر مما نحبو به غيره، فلِـمَ قلتم: إن هذا سفه وقبيح من فعلنا؟... ثم يقال لهم: ما أنكرتم على من قال من مثبتي نبوّة الرسل إن الله تعالى ليس يفضل أحد الشخصين على الآخر المجانس له ابتداءً ولا لأجل جنسه، ولكن لأجل أنه مستحق للتفضيل بالرسالة وغيرها بعمله، والإخلاص في الاجتهاد كما أن الله تعالى يفضل المنيب، وقابل الحجج العقلية عندكم على من لم يقبلها لا لجنسه ولا لابتدائه بذلك ولا لغير علة، ولكن لأنه مستحق للتعظيم والشكر والثناء عندكم لما كان من بره وطاعته، فيكون التفضيل بالرسالة إذا أراد الله سبحانه إرسال بعض عباده إلى باقيهم مستحقاً لأنه أفضلهم وأكثرهم عملاً؟ فلا يجدون لذلك مدفعاً»[٢].

---

(١) انظر: غاية المرام في علم الكلام ص ٣٢٦.

(٢) التمهيد ص ١٢٧ وما بعدها.

أما الشّبهُ الواردة على النبوّة من طريق المعجزة فكأن يقال: «وجدنا المدَّعين للرسالة يزعمون أنه لا طريق إلى العلم بصدقهم إلا وجود محالات ممتنع في العقل وجودها من نحو: فلق البحر، وخلق ناقة من صخرة، وقلب العصا حية، وإحياء الموتى، وإبراء الأكمه والأبرص، والمشي على الماء، وإنطاق الذئب والحصا، وما جرى مجرى ذلك من ادعائهم جعل القليل كثيراً، والقليل لا يتكثر، كما أن الكثير لا يتقلل ويتوحد، وإذا كان كذلك بطل ما يدعونه»[1].

وقد ردَّ الإمام الباقلاني هذا الاعتراض بمناقشة القوم في مفهوم الاستحالة، فإنها تأتي هنا إما استحالة في قدرة الله عز وجل، أو استحالة في العادة.

فإن كانت الاستحالة مما ترد على قدرة الله عز وجل فقد ألحد القوم وتركوا دينهم، وعلى فرض التسليم بقيام الاستحالة فما الدليل عليها؟ فإن كان الجواب مما يتعلق بامتناعه في المحسوس، فلم ير ذلك قط ولم يسمع بمثله أنه جرى أو أن أحداً فعله أو قدر عليه.

قيل للمعترضين: فعلى هذا يجب أن يحيلوا على الله خلق الأجسام، وألا يوجد آدم إلا من ذكر وأنثى وكذلك عيسى عليه السلام وحواء أيضاً؛ لأن ذلك لا يكون إلا من خلال نطفة، وهو ما لم يحدث مع هؤلاء.

وإن كانت الاستحالة مما ترد في العادة يقال للمنكرين: لِـمَ أنكرتم أن ينقض الله سبحانه العادات، ويظهر المعجزات على يدي رسله ليكون ذلك دليلاً على صدقهم ... إلخ.

وأما ما قالوه من استحالة كون الكثير قليلاً والقليل كثيراً، فإنه على ادعائهم صحيح، وإنما هو عند المسلمين غير ما قالوه، فإن الله سبحانه غير عاجز عن خلق أمثال

(١) التمهيد ص ١٣٥.

الطعام والشراب، واختراع أضعافه وليس أن كل جزء منه يتكثر، لأن الواحد لا يتكثر والكثير لا يتوحد، وهذا هو المقصود بالتقليل والتكثير[١].

وقد يرد أيضاً اعتراض على المعجزة من حيث هي فعل، فيقال: إن بعض المعجزات لم تكن أفعالاً، بل قد تكون انتفاء أفعال، كعدم إحراق النار سيدنا إبراهيم عليه السلام، وكما لو ادعى نبي النبوّة وقال: آيتي أن يمتنع على أهل هذا الإقليم القيام مدة محددة، وحصل ذلك، فذلك من الآيات الظاهرة، ولكنها ليست فعلاً بل هي انتفاء فعل[٢].

ويجاب عن ذلك: بأن الإمام الأشعري قال في المعجزة بأنها: فعل الله يقصد بمثله التصديق، أو قائم مقام الفعل يتجه فيه قصد التصديق[٣] فيدخل في هذا القيد عدم الفعل.

وكون القوم في المثل المضروب جلوساً مع محاولتهم القيام هو في حد ذاته فعل وهو معجز، فرجع المعجز إلى الفعل، فإن قيل: إن الجلوس أمر معتاد، والمعجز خرق للمعتاد، يقال حينئذ: إن القعود المستمر مع محاولة القيام عند قوم محدودين ممن جرى عليهم التحدي يعتبر خرقاً للعادة[٤].

ولذا فقد أثبت بعض العلماء قيد «ثبوت ما ليس بمعتاد أو انتفاء ما هو معتاد»[٥] إلى تعريف المعجزة؛ لأن الثبوت والنفي سواء في الإعجاز، فإنه لا فرق بين قلب العصا حيّة، وبين منع القادر عن حمل أخف الأشياء وأضعفها مع القدرة على ذلك، وبعضهم جعل عدم الفعل قيداً في التعريف كقول البيضاوي في تعريف المعجزة بأنها: «أمر خارق للعادة

---

(١) انظر: التمهيد ص ١٣٥ - ١٣٧.

(٢) انظر: الإرشاد ص ٢٦١ - ٢٦٢.

(٣) انظر: الإرشاد ص ٢٦٢، وحواش على شرح الكبرى ص ٤٤٢ وغيرهما من كتب الأشاعرة.

(٤) انظر: الإرشاد ص ٢٦٢.

(٥) انظر: شرح تجريد الاعتقاد ص ٢١٨.

من ترك أو فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة»[١] وبعضهم صدر التعريف بكون المعجزة «أمراً» وبهذا تكون قد شملت الفعل و الترك؛ لأن كليهما أمر، إذ الأمر يتناول الفعل والترك، وأعتقد أن هذا التصوير أكثر دقةً من تصوير التعريف بالفعل فحسب.

كما قد يجاب على هذا الاعتراض: بأن إعلام الله سبحانه وإخباره بذلك على وفق ما ظهر هو المعجزة، وهو فعل الله خلقه له[٢].

وقد أورد الإمام الرازي عشرة وجوه[٣] يمكن أن تكون أدلة لمنكري النبوّة على أن المعجزة ليست فعلاً لله، وتدور هذه الوجوه حول احتمال أن يكون هذا الفعل:

أ ـ مكتسباً للمدَّعي وذلك إما لخاصية في نفسه يقدر بها على الإتيان بما لم يستطع أن يأتي به غيره، أو لمزاج خاص في بدنه اختص به، وقدر بواسطته على الإتيان بما لم يأت به غيره.

ب ـ أو أنه كان نتيجة تأثير أدوية معينة قدر بواسطتها على ما لم يقدر عليه غيره.

ج ـ أو أن الشياطين والجن هي التي تأتي بهذه الغرائب والعجائب بما أوتيت من قدرة على التشكل والتنقل، كأن تدخل في جسم هذا المدعي أو في غيره من الحيوانات والجمادات فيبدو أنها هي التي تتكلم أو تأتي بالخوارق.

د ـ أو أن يكون للمنجمين والأفلاك والكواكب أثر في هذه الأفعال بما لديهم من تأثير في القدرة على الأفعال العجيبة أو الإخبار عن الغيوب.

هـ ـ وربما يكون للعقول والنفوس المؤثرة أثر في إيجاد هذه المعجزات.

---

(١) الإمام ناصر الدين البيضاوي، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق عباس سليمان ص٢٠٩، الطبعة الأولى ١٩٩١، دار الجيل ـ بيروت، المكتبة الأزهرية للتراث ـ القاهرة.

(٢) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٤١.

(٣) انظر: معالم أصول الدين ص ٩٥ - ٩٧، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة، وانظر أيضاً: النبوّات وما يتعلق بها ص١٠٥ وما بعدها.

ويناقش الإمام الرازي هذه المسائل كلها ويجيب عليها إجابات مطوَّلة سيما في كتابه النبوات. وقد أنهى ردوده عليها بقوله: «واعلم أن الجواب عن المقام الأول ـ ويقصد بالمقام الأول أن المعجزات فعل الله تعالى ـ ما بينا في باب الصفات أنه لا مؤثر إلاّ بقدرة الله تعالى، وحينئذ تبطل الاحتمالات العشرة المذكورة»[(١)].

وقد أشرت إلى أن الفلاسفة لم ينكروا النبوة بمعنى أن حصولها عبث أو لا يستقيم مع حسن العقول أو قبحها، وأن في العقل غنية عنها، وإنما نظر الفلاسفة وبالذات فلاسفة الإشراق للنبوة نظرة تختلف عن نظرة المتكلمين، وبنوها على أسس تختلف عن أسس المتكلمين، بل لقد أوجبوها بناء على مبدأ العناية الإلـٰهية، إذ هذه العناية تقتضي أن يكون الفعل الواقع من الله إنما يقع تحقيقاً لكمال العناية. فإن النظام الأكمل الذي تقتضيه هذه العناية لا يتم بدون وجود النبي.

فالفلاسفة إذاً لم ينكروا النبوة، بل أوجبوها وجوباً مبرراً، إلا أن هذا التبرير لم يكن كافياً لمعاضدة رأيهم فيها، كما أن عموم مذهبهم دعا بعض المتكلمين إلى اعتبار أنهم ينكرون النبوة كقول الرازي: «... وكل من أنكر كونه تعالى فاعلاً مختاراً، وأنكر كونه عالماً بالجزئيات فقد انسد عليه باب النبوة».

على أن الشبهات التي أشرنا إليها ليست هي الوحيدة في هذا الباب، فالشبهات كثيرة والردود عليها كثيرة أيضاً يصعب حصرها هنا[(٢)]، وقد بان لنا أن هذه الشبهات محصورة في تصورات العقل ومنصبة على قضايا التحسين والتقبيح، دون وضع حد متناه لهذه العقول وإعطائها من القدرات والإمكانيات ما يجعل قدرة الله سبحانه تتضاءل أمامها.

---

(١) معالم أصول الدين ص ٩٩، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة.

(٢) يمكن استقصاء الشبهات حول النبوة في معظم كتب علماء الكلام على اختلاف مناهجهم فقد أسهبوا في طرحها، وتناوُلِـها بالنقاش ومحاورة الخصوم محاورات رائعة تنمُّ عن تمكُّن وسِعَة اطلاع وفهم لمقاصد الدين من جهة، ومقاصد الخصوم مَن جهة أخرى، وتمكُّن من مبادئ المنطق والفلسفة.

فالذي يتمعن في الشكوك والريب المثارة، يجدها في جانبها العميق اعتراضاً على الله سبحانه، وتدخلاً في إرادته ومشيئته، وقدرته، وليس ذلك فحسب بل وضعه سبحانه موضع اتهام تارة وعجز تارة أخرى، ومحدود الإرادة تارة أخرى، وبأن أفعاله لا تصدر عن حكمة تارة .... إلخ، مما يدل على تصوّر سطحيّ ساذج من هؤلاء له سبحانه، وقياس ذاته وصفاته على ذوات البشر وصفاتهم، وهنا مكمن ضعفهم، فإنهم لو تصوروا الله سبحانه بخلاف تصورهم لذواتهم البشرية، وتصوروا صفاته كذلك لما وقعوا في هذه المتاهات، وأوردوا أنفسهم موارد الهلاك.

وقد أورد لنا بعض علماء الكلام[١] الشبهات التي ترد على النبوّة من خلال الوحي وردهم عليها، ويبدو أن ورود الشبهات من جهة الوحي إنما وقعت في الوحي نفسه وكيفية معرفة أنه كذلك.

أما ما يتعلق بالوحي نفسه فقد منع قوم من مثبتي النبوّة أن يكون الوحي خطاباً أو نزول ملك لانتفاء المخاطبة الجسمانية عنه تعالى حيث هو ليس بجسم، كما أن العالم العلوي بسيط لا تهبط منه الملائكة، والعالم السفلي كثيف لا يعلو، فلا يمكن أن يكون ثمّة وحي بهاتين الطريقتين، وإنما يكون بطرق أخرى أوردها الإمام الماوردي ورد عليها، وهي[٢]:

١ - إنهم صاروا أنبياء بالإلهام لا بالوحي.

٢- بما أظفرهم الله تعالى من خواص وأسرار تخالف مجرى الطبائع.

٣- بما خصهم الله تعالى من كمال العقول بما يتوصلون به إلى حقائق الأشياء، فلا يشتبه عليهم منها ما يشتبه على غيرهم، فصاروا أنبياء عن عقولهم لا عن ربهم.

---

(١) سأكتفي بذكر شبهات القدامى من المشككين أو المنكرين، وردود القدامى عليهم أيضاً، ولن أتطرق إلى أدلة العلماء المحدثين، وشكوك المشككين والمنكرين للوحي من المحدثين أيضاً.

(٢) انظر: أعلام النبوة ص ٢٣ - ٢٤.

٤- إن النبوّة حصلت لهم بما صفا فيهم من نور، ونما بالنور الإلهي، حيث تخلصت به أفهامهم، وصحَّت به أوهامهم، فانتقلوا إلى الطباع الروحانية، وزال عنهم كدر الطباع البشرية، وخرجوا عن شبح الكائنات بصفاء نورهم وخلاصهم.

وقد ردَّ الإمام على هذه الشبهات ردوداً بدهيّة سريعة لا نقاش فيها ولا مجالاً لذلك فرد على الشبهة الأولى: بإبطال الإلهام وعلى الثانية: بالتشكيك في القضية برمَّتها وعلى الثالثة: بالتشكيك في مدعي النبوة إذا ادعاها بهذه الطريقة أو الكيفية، وعلى الرابعة: بعدم صدق القضية المطروحة من حيث علاقة ذات الله بذوات غيره وأنها لا تقبل الممازجة مع غيرها.... إلخ.

كما ردَّ على الشبهة الأولى الأصلية التي انبنت عليها الشبهات الأربع، وهي: امتناع المخاطبة الجسمانية عمَّن ليس بجسم بأنه لا يمتنع ذلك، فلا يمتنع أن يظهر منه خطاب كخطاب الأجسام وإن لم يكن كذلك، كما يظهر منه كأفعال الأجسام وإن لم يكن جسماً، كما يجوز لله تعالى أن يودع خطابه في الأسماء حتى تعيه الآذان وتفهمه القلوب.

وردَّ على الشبهة القائلة بامتناع هبوط الملائكة، بنفي هذه الممانعة وجوازها إما بزيادة أو انقلاب كما في العقل والنفس حيث هما جُرمان علويان هبطا إلى الجسم فحلّا فيه، كما أن الخصم يقول بانقلاب الأجرام الطبيعيات كتحوّل الهواء إلى ماء، والماء إلى هواء ... إلخ، فإذا جازَ هذا عندهم كان أولى أن يكون جائزاً عند الله سبحانه وهو عليها أقدر.

ويبدو أن أساس المخالفة هنا هو مبدأ قياس الغائب على الشاهد، حيث إن معطيات عقول المنكرين لم تسمح بتصور الذات الإلـٰهية أو الصفات إلا من خلال معطيات الحس البشري للعقل البشري، وليس الأمر كذلك، فلا ذاته يستطيع العقل أن يتصورها أو يضفي عليها من الصفات ما ليس بمقدوره، ولا يستطيع سلبها كيفيتها ولا صفاتها المعطاة لها من قبل الذات، وبهذا فلا يمكن قياس ذاته سبحانه على ذات البشر، ولا صفاته على صفات البشر.

وإذا منع بعضهم الوحي أن يكون خطاباً أو ملكاً، فقد صور بعض غلاة النافين المسألة بطريق أعم وأشمل حيث صور الإمام الشهرستاني المسألة على لسانهم كالتالي:

«... إذا كان النبي مبلغاً عن الله تعالى، فلا بد وأن يسمع أمره وكلامه أولاً، ثم يبلغ عنه أو يسمع من سمع منه، فبمَ عرف النبي بأن المتكلم هو الله؟ أو بمَ عرف أن المتوسط ملك يوحى إليه؟ وبمَ عرف ذلك الملك أن الرب هو الآمر المتكلم؟»[١].

وصوّر الآمدي هذه المسألة على لسان النافين للوحي قريباً مما أشار إليه الشهرستاني إلا أنه أضاف احتمالاً آخر إلى مجموعة الاحتمالات المكونة لمبدأ الشك في الوحي، هذا الاحتمال هو:

«... أن ما يكلمه وينزل عليه إما أن يكون جرمانياً أو رحانياً، فإن كان جرمانياً: وجب أن يكون مشاهداً مرئياً، وإن كان روحانياً: فذلك منه مستحيل، كيف وإن ما جاء به لم يخل إما أن يكون مدركاً بالعقول أو غير مدرك بها، فإن كان الأول فلا حاجة إلى الرسول، بل البعثة تكون عبثاً وسفهاً، وهو قبيح في الشرع، وإن كان الثاني فما يأتي لا يكون مقبولاً، لكونه غير معقول، فالبعثة على كل حال لا تفيد»[٢].

وما دام الرسول لم يقر بأنه رأى ربه مباشرة وتلقى عنه، بل سمع صوتاً، أو رأى كتاباً وقع إليه أو سمع من شخص مثل بين يديه مدعياً أنه ملك، فما يدريه لعل صاحب ذلك الصوت أو مكلمه جني من الجن، أو بعض الملائكة أو مستتر عنه من الإنس أو عفريت من العفاريت، أو بعض السحرة والمخيلين، وأن هذا الكتاب الذي سقط عليه من نحو السماء لم يدر لعلّه مما طرحه عفريت من العفاريت، أو مما أرسل بالريح أو حملته فألقته إليه...؟ وإذا كان ذلك كله معقولاً، دخل الشك في مفهوم الوحي، فلا سبيل إذاً

---

(١) نهاية الإقدام ص ٤١٩.

(٢) انظر: غاية المرام في علم الكلام ص ٣٢٠ - ٣٢١.

للرسول إلى تلقي الرسالة عن الخالق، وفي فساد ذلك فساد في النبوّة[١].

هذه مجمل الشكوك والاحتمالات التي ترد على الوحي سواء من حيث هو أم من حيث كيفيته، وقد ناقشها بعض علماء الكلام، وأثبتوا من خلال ردودهم عليها زيفها، وكان عماد ردهم الاعتماد على قدرة الله في إحداث ما يريده سبحانه من آيات دالة على أن ما يسمعه الرسول أو ما يراه أو يلقى إليه إنما هو وحي من عند الله.

ويمكن حصر الشبهات التي أوردها المشككون في النقاط التالية:

أولاً: تعذر علم الرسول بمرسله، إذ ما الذي يمنع من أن يكون المخاطب له ملكاً أو جنياً أو أحد السحرة، أو إنسياً مستتراً أو أحد المخيلين، فمن أين يعلم أن متولي خطابه هو الله تعالى؟

وأجيب على هذه الشبهة، بأنه لا يمتنع عقلاً أن يعلم المرسل أن الذي أرسله هو الله تعالى وذلك بأن :[٢]

١ـ يكون الخطاب أو ما أنزل إليه، أو ألقي عليه متضمناً أخباراً عن غائبات وأمور خفيات لا يمكن معرفتها إلا من قبل الله تعالى.

٢ـ أو أن يجعل له آيات تدل على ذلك، بحيث تتقاصر عنها قوى سائر المخلوقات من السحرة والشياطين والمخيلين ... إلخ.

٣ـ أو أن يخلق في المرسل العلم الضروري بذلك، أو يضطره إلى ذلك.

ثانياً: وكذا لو سقط عليه كتاب، لم يدر لعله من طرح عفريت أو مما أرسل مع الريح أو حملته الريح فألقته إليه، فلا سبيل إذاً إلى القول بأنه تلقى الرسالة من الله.

---

(١) انظر: الإمام الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق الشيخ عماد الدين أحمد حيدر ص١٣١-١٣٢، الطبعة الأولى ١٩٨٧، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت.

(٢) انظر: غاية المرام ص ٣٢٤، التمهيد ص ١٣٥، التفسير الكبير ـ الجزء السابع والعشرون ص ١٨٨.

وأجيب على هذه الشبهة، بأن هذا الكتاب لا بد أن يكون معه آية تظهر على يد ملك، أو بأن ينطق الله الكتاب حتى يؤدي عن نفسه، ويخبر بمتضمنه ويخرق العادة بما يظهر منه[١].

ثالثاً: أن ما يكلم الرسول أو ينزل عليه إما أن يكون جرمانياً أو روحانياً، فإن كان جرمانياً وجب أن يكون مشاهداً مرئياً، وإن كان روحانياً فذلك منه مستحيل.

وأجيب على هذه: بأن اتصال الملائكة وهي جواهر روحانية بالرسل غير مستحيل، ولا يمتنع ذلك، إذ إن الملائكة أنوار روحانية وجواهر عقلية تظهر في الخيال بأشكال مختلفة، ويكون تعلقها به على نحو تعلق الأنفس الناطقة بالأبدان، فإذا اشتد صفاء نفس الرسول، بحيث تتصل بعالم الغيب فتنطبع تلك الأشكال في القوة الخيالية، ثم ينطبع ما حصل في الخيال من الإدراكات الظاهرة في الحواس الباطنة، فإن ذاك يرى من الأشخاص والصور، ويسمع من الأصوات ما تتقاصر عن الإحاطة به قوى البشر فما يراه من الصور هي ملائكة، وما يسمعه من الكلام هو كلام الله ووحيه...[٢] وليس ما يراه النبي من اختلاف صور الملك لتبدل حقيقته أو صورته وشكله بل بسبب ما انطبع في خيال الرسول من الإدراكات بما شملته العناية الإلـٰهية من تصفية جوهر نفسه وتنقيته بحيث يتهيأ لقبول هذه الأسرار... إلخ[٣].

رابعاً: إذا سمع الرسول الوحي من الملك، فكيف يعرف أن ذلك المبلغ ملك كريم لا شيطاناً مضلاً؟

---

(١) انظر: التمهيد ص ١٣٥.

(٢) انظر: غاية المرام ص ٣٢٥.

(٣) الكتاب السابق ونفس الصفحة، ويلاحظ أن هذا الرأي قريب من رأي الفلاسفة الإشراقيين بالرغم من البعد الفكري والمنهجي بين الشيخ الآمدي وبين فلاسفة الإشراق.

وأجاب الإمام الرازي على هذا التساؤل: بأنه لا يمكن القطع بذلك الإنباء على معجزة تدل على أن ذلك المبلغ ملك لا شيطاناً، وعلى هذا التقدير فالوحي من الله لا يتم هنا إلا بثلاث مراتب في ظهور المعجزات:

المرتبة الأولى: أن الملك إذا سمع ذلك الكلام من الله تعالى، فلا بدَّ له من معجزة تدلُّ على أن ذلك الكلام هو كلام الله تعالى.

المرتبة الثانية: أن ذلك الملك إذا وصل إلى الرسول لا بد له من معجزة مؤيدة.

المرتبة الثالثة: أن ذلك الرسول إذا أوصل كلام الله إلى الأمة لا بد له من معجزة مؤيدة لأقواله أيضاً(١).

وإذا كانت تلك الردود موجهة للمشككين، فإن المؤمنين بالوحي ليسوا بحاجة إلى التأكد منه لورود ذلك بالنقل سواء من الكتاب أم من السنة.

والعقل أيضاً لا يمنع من إمكان حصوله، فهو ممكن عقلاً ولا استحالة في ذلك لأن العقول السليمة لا تمنع من اصطفاء الله أفراداً من البشر يؤهلهم لحمل رسالته إلى الناس، ويعدهم إعداداً خاصاً لتلقي أوامره وتعليماته وتشريعاته لتبليغها إلى الناس.

وقد أخبرنا رسولنا محمد ﷺ بوقوعه، وكل ما أخبر به الرسول فهو حق ثابت. أما الدليل على أنه أخبر بوقوعه فهو من الكتاب والسنة، وأما الدليل على أن كل ما أخبر بوقوعه فهو حق، فإن ذلك مقتضى صدقه وعصمته، ودليل صدقه المعجزة القائمة مقام قوله تعالى صدق عبدي فيما يبلغ عني(٢).

---

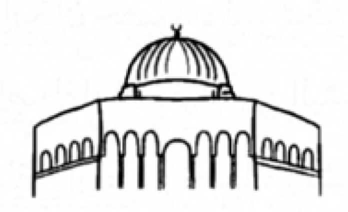
(١) انظر: التفسير الكبير ـ الجزء السابع والعشرون ص ١٨٩.

(٢) انظر: د. محمد أبو النور الحديدي، عصمة الأنبياء والرد على الشبه الموجهة إليها ص ٣٨ (هامش).

كما أن مشاهدة الصحابة رضوان الله عليهم لما كان يحدث مع الرسول ﷺ، ولما كان يحدث معهم من رؤية جبريل عليه السلام دون أن يعرفوه توجب اليقين بوقوع الوحي، وأما من لم يشاهده فاليقين يحصل عنده بالتواتر.

علاوة على ذلك فإن الديانات السماوية جميعها تقر بوقوع الوحي، ولا تجد معارضة من العقول السليمة، يقول الدكتور راجح الكردي: «وعلى ذلك فطريق الوحي ينال إمكان تسليم العقل وتجويزه، ولا يقف العقل السليم منه موقف العداء، فضلاً عن أن طريق الوحي لا يحرم العقل دوره في المعرفة، حيث جعل نبوته ـ طريقاً للمعرفة ـ داخلاً في إمكان تسليمه، أي تسليم العقل واستدلاله، وجعل مضمونه داخلاً في حدود مجاله بالفهم والشرح»[١].





اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيِّك
محمد ﷺ وارحمها وفرِّج كربتها

(١) د. راجح الكردي، نظرية المعرفة بين الدين والفلسفة ـ مخطوط ـ رسالة دكتوراة مقدمة للأزهر الشريف ـ كلية أصول الدين ص ٦٥٢.

الفصل الثاني
في إثبات النبوّة عندَ الفلاسفة

تعرضنا في الباب الأول إلى بيان مفهوم النبوّة عند الفلاسفة، وبينا أنهم قد نهجوا بمجموعهم منهجين متباعدين كل البعد، حيث بنى أحدهما النبوة على نظام سيكولوجي معقد، تحوَّلت فيه النبوّة إلى عمليات نفسية وعقلية منظمة، تصل في نهايتها إلى الذروة العليا من التفكير باتصال المخيلة مع العقل الفعّال، وهي ما تسمّى عند فلاسفة الإشراق بالقوة القدسية. وأما المنهج الآخر، فهو لا يكترث بهذه العمليات المعقدة، ولكنه ببساطة يصف النبي بفعله، وأن هذا الفعل هو وضع الشرائع بوحي من الله.

كما أشرنا فيما مضى إلى أن الفلاسفة لم ينكروا النبوة، ولم يعترضوا على وجود النبي، بل أوجبوها على الله لكمال العناية الإلـٰهية.

وإذا تبيَّن أن النبوّة مصنوعة عند فلاسفة الإشراق، وتبيَّن لنا كيفية حدوثها وأسس حدوثها، وهي في الوقت نفسه ضرورة تقتضيها العناية الإلـٰهية، فقد حاول الفلاسفة إثبات النبوّة ومتعلقاتها بإقامة الدليل على ضرورة وجود النبي، ووجوب وجوده.

وإذا آمن الفلاسفة بكيفية حدوث النبوّة سواء عن طريق المتخيلة، أو طريق الحدس مع وجود الأسس التي أشاروا إليها، فلا حاجة لهم بأدلة عقلية تؤيد حدوثها، فإن حدوثها يكون أمراً طبيعياً ما دامت الأسس قد تحققت، فهي إذاً قواعد ثابتة تحكم النوع الإنساني بأكمله، فإذا تلبَّسَ بها شخص ما وصل إلى مرتبة النبوة، وكلما اشتد

عنده الاستعداد للاتصال بالعقل الفعّال عن أي طريق، كلما كانت مرئياته وأفعاله أكثر وضوحاً وأشد تأثيراً.

وإذاً فإن الفلاسفة أثبتوا ضرورة النبوّة لأهميتها، ولذا فإننا نرى ابن سينا يشير إليها في ثلاثة من كتبه ويشير الفارابي إلى مثل ذلك أيضاً من خلال حديثه عن المنامات والوحي ورؤية الملك في فصلين متتاليين من كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة».

وقد أشرت من قبل إلى أن فلاسفة الإشراق أشاروا إلى هذه الضرورة المؤدية إلى الوجوب وهو مما أجمع عليه فلاسفة الإشراق حتى غير المسلمين منهم إذ يقرر ابن كمونة ـ وهو فيلسوف يهودي ـ مثلاً أن النبوّة أمر ضروري لتنظيم هذه الحياة وإحلال النظام والتعاون، ولذا فإن حكمة الله قضت إرسال الرسل من جنس الناس لمخاطبتهم بحسب ما يلزمهم[(١)].

وقد دلَّل هؤلاء الفلاسفة على هذه الضرورة بطرق مختلفة، منها ما يظهر على الواقع من حيث ضرورة العناية الإلٰهية بالناس، وما يهمهم في هذه الحياة، وما يحتاجون إليه، ومنها ما يبتدئون فيه بمقدمات يستخرجونها من القوانين العامة في الطبيعة، ومن العلوم التجريبية، وتحليل وظائف القوى النفسية وعلاقاتها بالوظائف العضوية ووظائف العقول، إلى أن يصلوا في النهاية إلى القوة المتخيلة وعملها، وعلاقتها بغيرها مما يؤدي في نهاية القول إلى الوصول إلى ما يسمّونه بالنبوّة.

كما أثبت ابن سينا القوة القدسية التي هي ضَرْبٌ من النبوّة، بل أعلى قوى النبوّة باستعمال الحدِّ الأوسط في القياس، وهذا الحدّ الأوسط قد يحصل على ضربين: فيحصل

---

(١) انظر: سعيد بن منصور بن كمونة، الجديد في الحكمة، تحقيق حميد مرعيد الكبيسي ص ٦٢١، نشر وزارة الأوقاف والشؤون الدينية العراقية.

بالحدس ويحصل بالتعليم[١]، وإثباتها هنا هو بيان كيفية حدوثها، ولكن بطريقة عقلية استعمل فيها القياس ومبادئ العقل.

واعتمد ابن سينا أيضاً بالإضافة إلى العقل: التجربة والقياس وهما يدلان على أن بعض الناس يستطيعون الوقوف على الغيب أثناء النوم، فليس ببعيد إذاً أن يستكشف النبي ذلك أثناء اليقظة.

ويشير الدكتور إبراهيم هلال إلى أن الرؤيا الصادقة دليلٌ على إمكان النبوّة عند الفلاسفة، فهي من الحالات التي تتطور فيها النفس، وتأخذ عن العقل الفعّال، ورأوا فيها تفسيراً للنبوة دليلاً على إمكانها وأنها تعتبر أنموذجاً منها، وطريق الرؤيا عندهم هو قوة المخيلة، وقد اعتمدوا على الرؤيا في تفسير الوحي وعلم الأنبياء، وكل معرفة غيبية أياً كان نوعها»[٢].

وإذا كان لطائفة من المتكلمين أن تدعي أن المعجزة هي دليل النبوة، وتقيم الدليل على ذلك، فليس ذلك ممكناً لفلاسفة الإشراق، وذلك لأن المعجزات في نظرهم ليست إلا ظواهر طبيعية تتلاءم مع جملة مذهبهم، حيث يتحدث الدكتور محمود قاسم عن ابن سينا بأنه لا يرتضي أن تكون معجزات الرسل دليلاً على صدق رسالتهم، حيث يجعلها مشاعاً بينهم وبين الأولياء والعارفين والحكماء، وهو بعد ذلك يفسر النبوّة تفسيراً طبيعياً أو مادياً[٣] وذلك حق، فإن ابن سينا كثيراً ما أشار إلى ذلك في إشاراته: «أن الأمور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادئ ثلاثة: أحدها: الهيئة النفسانية المذكورة. وثانيها: خواص الأجسام العنصرية مثل جذب المغناطيس الحديد بقوة تخصه، وثالثها: قوى سماوية بينها وبين أمزجة أجسام أرضية مخصوصة بهيئات وضعية، أو بينها وبين

---

(١) انظر: النجاة ص ٦٠٢.

(٢) نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة ـ الجزء الأول ص ١٣٣.

(٣) دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٠.

قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية فعلية أو انفعالية مناسبة تستتبع حدوث آثار غريبة، والسحر من قبيل القسم الأول. بل المعجزات والكرامات، والنيرنجات من قبيل القسم الثاني، والطلسمات من قبيل القسم الثالث»[١].

ويشير الإمام الرازي في شرحه لإشارات ابن سينا: إلى أن ابن سينا بيَّنَ أن السبب في تمكين الرسول من المعجزات خاصية في نفسه[٢]، غير أن نصير الدين الطوسي أشار إلى أن سبب المعجزات عند فلاسفة الإشراق أمر نفساني يحصل للأنبياء وأضدادهم من السحرة، ولهذا فإنه لا يقبل أي رأي يقدمه هؤلاء الفلاسفة يشير إلى أن المعجزات تدل على كون الرسول من عند الله، فإن ذلك غير لائق بهم[٣].

هذا التفسير للمعجزة لا يقتصر على ابن سينا وحده، بل يشاركه فيه فلاسفة الإشراق جميعهم، فالفارابي يعلل حدوث المعجزات أو الخوارق على أنها أفعال خارجة عن العادات يأتي بها الأنبياء أو الأولياء أو غيرهم نتيجة تعدي تأثير نفوسهم من الأبدان إلى أجسام العالم وما فيه، وهذا التأثير إنما يأتي نتيجة لقوة في النفس تذعن لها غريزة عالم الخلق الأكبر، كما تذعن للروح الإنسانية غريزة عالم الخلق الأصغر فتأتي بمعجزات خارجة عن الجبلة والعادات.

وكذلك إخوان الصفا ينطلقون في تفسيرهم للمعجزة من خلال ربطهم بين الأسباب، وعلاقة المعلول بالعلة وإخضاع هذه المعجزات لأحكام العلاقة السببية.

وقد أشار ابن تيمية إلى أن النبوة عند الفلاسفة لها خصائص ثلاث منها: أن يكون للنبي قوة يؤثر بها في هيولى العالم، وشرح الدكتور حمودة غرابة هذه الخصوصية بقوله: «أن

---

(١) الإشارت والتنبيهات ـ القسم الرابع ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٢) نصير الدين الطوسي وفخر الدين الرازي ـ شرحي الإشارات ـ الجزء الثاني ص ١٠٦، الطبعة الأولى ١٣٢٥هـ، المطبعة الخيرية ـ القاهرة.

(٣) الإشارات والتنبيهات ـ القسم الرابع ص ٦٦.

تكون نفسه المحركة قادرة على الإهلاك وقلب الحقائق من التدمير على قوم بريح عاصفة وآخرين بصاعقة أو طوفان، وهكذا مثل الزلزلة، وقلب العصا حية إلى غير ذلك»[١].

وأكد هذا ما أشرنا إليه من كلام ابن سينا نفسه، ولكنه أوجب وجود المعجزة لتدل على النبي «فواجب إذاً أن يوجد نبي، وواجب أن يكون إنساناً، وواجب أن يكون له خصوصية ليست لسائر الناس حتى يستشعر الناس فيه أمراً لا يوجد لهم فيتميز به عنهم فتكون له المعجزات التي أخبرنا بها»[٢].

إلا أن المعجزة التي يشير إليها ابن سينا إنما تكون كالنبوّة من حيث طبيعة تكوينها وحدوثها.

وما دامت النبوّة تخضع لمعايير إنسانية، وتكتسب ضمن شروط معينة، وأسس ثابتة فإن المعجزة أيضاً خضعت لمعايير إنسانية وفق مبادئ عامة لا تخرج عن الأسس الموضوعة للنبوّة، وبالتالي فإن المعجزة تصبح جزءاً من قدرات هذا النبي وغيره ممن يصلون إلى مرحلة الاتصال بالعقل الفعّال، وتفقد معناها الموضوعة له.

وقد اتفق فلاسفة الإشراق على أن المعجزة تصدر عن القوة القدسية أو الحدس، وإذا كانت خوارق العادات لا تخرج عن مذاهب الطبيعة ولا تخرج عن قانون السببية، فإن الفلاسفة يفسرون المعجزات تفسيراً طبيعياً ولا يقصرونه على النبي وحده[٣].

وإذا أوجب الفلاسفة أن تكون المعجزة دليلاً على نبوّة نبي ما، وأن هذه المعجزة هي خارق للعادة لا يخرج عن نواميس الطبيعة، فإن هذا الخارق قد يكون شراً كما يكون خيراً، ولهذا فإنهم يميزون بين حالتين، حالة حدوث خوارق العادات واستعمالها للخير وهذه للأنبياء، وحالة حدوث خوارق عادات واستعمالها للشر وهذه تكون للسحرة،

---

(١) انظر: ابن سينا بين الدين والفلسفة ص ١٣٣ (هامش).

(٢) النجاة ص ٣٣٩.

(٣) انظر: الإشارت والتنبيهات ـ القسم الرابع ص ١١٦، ١٥٠، وعموم النمط العاشر.

ولهذا فقد ميز ابن سينا بين مصدر المعجزة وبين مصدر السحر، فعزا السحر إلى الهيئة النفسانية، وعزا المعجزة إلى خواص الأجسام العنصرية، وقال بأن من يقع له خارق عادة ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء، وأن من يقع له هذا الخارق ثم يكون شريراً ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث[١].

من الواضح إذاً: أن الفرق بين الولي أو الساحر وبين النبي إذا كان خارق العادة دليلاً على المعجزة أو الكرامة أو غيرهما، هو الاستعمال فقط وليس الحصول، فالحصول مقدور عليه بشروط، وليس لله سبحانه وتعالى فيه سوى أن جعله ظاهرة طبيعية خاضعة للقوانين المبثوثة في الكون، يمكن أن تنال بنوع من الكسب، وربما يكون التأثير في إظهار الخارق عائداً إلى النفس ذاتها بما فيها من قدرات نالتها بنوع من المجاهدة والشدة. «فلا تستنكرن أن يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في أجرام أخر، تنفعل عنها انفعال بدنه، ولا تستنكرن أن تتعدى من قواها الخاصة إلى قوى نفوس أخرى تفعل فيها لاسيما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها»[٢].

ولكن كيف تكون هذه الظواهر الطبيعية خارقة للعادة وهي ممكنة الحدوث؟

يفسر نصير الدين الطوسي قول ابن سينا «ولعلك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة» بقوله: «وإنما قال: تكاد تأتي بقلب العادة ولم يقل: تأتي بقلب العادة؛ لأن تلك الأفعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة إياها بخارقة للعادة، إنما هي خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل»[٣].

---

(١) الإشارت والتنبيهات ـ القسم الرابع ص ١٥٦ - ١٥٨.

(٢) الكتاب السابق ص ١٥٤.

(٣) الكتاب السابق ص ١٥٠.

ويقول الدكتور محمود قاسم: «ومعنى ذلك بلغة حديثة، أنه متى أمكن تفسير الكرامات والمعجزات تفسيراً أساسه فكرة السببية، لم يعد هنالك مبرر لوصفها بأنها كرامات أو معجزات، لكن لئن حصر العلم الحديث المعجزات والكرامات في نطاق ضيق، فإنه لا ينكرها جملة، لأنها لما كانت نتيجة أفعال إرادية فإنها تظل خارج البحث العلمي بحيث يفصلها عنه حاجز لا يمكن اجتيازه ذلك لأن العلم يبحث في الشروط المادية والطبيعية للظواهر، ويعترف بأن قوانين المادة لا تنطبق على الحالات النفسية ولا على الأفعال الإرادية بصفة خاصة»[١].

المعجزة إذاً لا تخرج على قوانين الطبيعة، بل تتمشى معها، ولكنها تبدو ظاهرياً كأنها خارجة على هذه القوانين، وذلك لغياب أسرار هذه القوانين عنا، ولعدم تمكننا من معرفة هذه الأسرار التي توصلنا إلى فعل هذه الأفعال.

وقد خالف إخوان الصفا فلاسفة الإشراق في الهدف من المعجزة، وأسباب وجودها وكيفية هذا الوجود، فيذهبون إلى أنه قد يقترن بظهور النبي معجزات فيها من الخير والرحمة لمتبعي دعوته، وقد تظهر معجزات فيها بلاء وسخط لمن كذبه، وما أظهره الأنبياء من المعجزات والآيات إنما هو: «علم إلهي وتعليم رباني يتصل بهم من الملائكة وحياً وإلهاماً، وليس تعليماً أرضياً ولا علماً جزئياً، وإنما هو تأييد كلي وفيض عقلي، وإنما يخرجون منه إلى العالم بحسب ما يحتملونه.... فإذا لجت الأمم الطاغية والأحزاب الباغية في العصيان واستحوذ عليهم الشيطان بعد أن وجبت عليهم الحجة واتضحت لهم المحجة، أتت الأنبياء بالآيات وأظهرت المعجزات وخرقت العادات وأحاطت بالذين كذبوهم البلايا وحلت بهم الرزايا، وهلك منهم من هلك وحي من حي عن بينة»[٢].

---

(١) دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٢٠٣.

(٢) رسائل إخوان الصفا ـ الجزء الرابع ص ٣٦٣.

ولو توقفنا عند هذا النص قليلاً، لوجدنا أن إخوان الصفا لم يستطيعوا التخلص من مبدئهم العام، ومبدأ فلاسفة الإشراق عموماً، فإنهم في بداية النص يشيرون إلى أن ظهور المعجزات على الأنبياء إنما يكون بوساطة الملائكة وحياً وإلهاماً، ولكن نهاية النص تشير إلى أن الأنبياء يستطيعون الإتيان بالآيات والمعجزات وخرق العادات، وهنا يحتمل النص أمرين:

الأول: إما أن يكون عند الأنبياء قدرة على الإتيان بهذه الخوارق دون أن يكون لله سبحانه تأثير في ذلك و هذا عود إلى مبدأ الفلاسفة العام.

الثاني: أن يكون الله سبحانه وتعالى مأموراً للأنبياء، جاهزاً لإمدادهم بالآيات وخوارق العادات متى طلبوها حسب الوضع الذي يكون فيه أقوامهم، وهذا يستدعي تعدد الآيات وتكثرها. وليس ذلك مما ورد في القرآن الكريم ولم تأت به السنة النبوية ولم يؤثر عن الأنبياء، عدا عن أن إخوان الصفا يؤمنون بمبدأ السببية إيماناً كاملاً والعلاقة بين الأشياء والأحداث وبين أسبابها الموضوعية، فإنهم يعرفون العلة بأنها سبب لكون كل شيء آخر، وأن المعلول هو الذي لوجوده سبب من الأسباب[1] ولأجل هذا فقد تأولوا ما ورد عن معجزات الأنبياء إذ أخضعوها لأحكام العلاقات السببية. ولا نستغرب إذاً أن نرى الدكتور حسين مروة يقرر أنهم أنكروا المعجزات من هذا الباب[2].

وخلاصة القول: أن فلاسفة الإشراق لم ينظروا إلى المعجزات نظرة تحفظ لها قيمتها وأهميتها وأنها خاصة بالأنبياء وحدهم، ومن عند الله فقط، بل أرجعوها إلى مبادئ وقوانين طبيعية محكومة بالعلاقة بين الأسباب والمسببات.

أما ابن رشد، فقد نستطيع من خلال نصوصه أن نقرر أنه قدم لنا فلسفة دينية قامت على أساس من الشرع والعقل معاً، فلم يرض بالتحليل الظاهري للشرائع، ولم

---

(١) رسائل إخوان الصفا ـ الجزء الثالث ص ٣٦٠.

(٢) انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ الجزء الثاني ص ٣٨٩.

يقف عند الشكل والإطار الخارجي لها، بل وصلها بمبادئها العقلية والشرعية، فهو يقول: «... ويرون بالجملة أن الشرائع هي الصنائع الضرورية المدنية التي تأخذ مبادئها من العقل والشرع»[١].

ويزيد من توضيح العلاقة بين العقل والشرع ما يجعلنا نؤكد أنه نحا هذا المنحى، والصورة أمامه واضحة في العلاقة بينهما، ولكنه لم يعالج الموضوعات الدينية كما عالجها الفلاسفة بمحاولات توفيقية بين الدين والفلسفة، بدا طابع الفلسفة فيها واضحاً، وضاعت الأفكار الشرعية في ثناياها، فلم تعد تجد لها مكاناً حقيقياً في أفكارهم كما هي عند هذا الفيلسوف. كما أنه لم يحاول أن يشعر قارئيه أن العقل هو الأساس في فهمنا لمبادئ الدين، وكل من يخالف مفهوم العقل من أمور الشرع لا بد من تأويله كما ذهب المعتزلة، ولا كذلك تمسك بالنص تمسكاً لم يدع للعقل مجالاً معه كما ذهب البعض، ونعى على الأشاعرة أيضاً أسلوبهم في معالجة بعض القضايا العقدية التي اعتقد أنهم لم يوفقوا في توجيهها الوجهة السليمة، ولا أدل على ذلك من مناقشاته للإمام الغزالي في تهافت التهافت.

وإذا عدنا إلى هذا الفيلسوف لتوضيح علاقة العقل بالشرع في فلسفته فإننا نجد من خلال نصوصه أفكاراً مهمة تتعلق بهذا الموضوع، ذلك أنه يشير إلى أن أي شريعة متكاملة يقررها الوحي الديني لا بد أن تكون صناعة الوحي والعقل معاً، فلا الوحي وحده، ولا العقل وحده، إذ العلم المتلقى من قبل الوحي إنما جاء متمماً لعلوم العقل، فلا بد من تدخل العقل ومخالطته، و... وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخالطها»[٢]. ومخالطة العقل تعني: «أن يكون للعقل مدخل في وجه إلزامها أو في إدراك الجهة التي

(١) تهافت التهافت ـ القسم الثاني ص ٨٦٦.

(٢) الكتاب السابق ص ٨٦٩.

استوجبت اعتبارها قواعد شرعية»[١].

واضح إذاً أن الفيلسوف يؤمن بوجود علمين، عقلي وشرعي، وأن العلمين مترابطان متداخلان وغير مستقلين على انفراد، على أن هناك أموراً لا تدرك إلا بالوحي فقط، ويكون دور العقل فيها التفسير أو التأويل فقط.

والمراد بالعقل في كلام ابن رشد: هو ذلك العقل الذي يستدل لا عقل النبيّ، حيث يشير إلى أن العقل «بما هو عقل» هو الذي يعجز عن معرفة بعض الأمور، أما النبي فإنه يفترض أن يكون حكيماً ويدرك هذه الأمور بما يفيض عليه العقل الفعّال، وذلك أن كل نبي حكيم عنده وليس كل حكيم نبياً[٢]. والحكمة في نظر الفيلسوف: هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان[٣].

غير أن ثمّة علوماً يستقل الشرع بدركها وحده، وتأتي عن طريق الوحي ولا يستطيع العقل إدراكها «... والفلاسفة تفحص عن كل ما جاء في الشرع، فإن أدركته استوى الإدراكان، وكان ذلك أتم في المعرفة، وإن لم تدركه أعلمت بقصور العقل الإنساني عنه، وأن يدركه الشرع فقط»[٤].

وإذا كان الأمر كذلك، فإن ما لا سبيل للعقل إليه فسبيل إدراكه الشرع، وأن مهمة الوحي فيه هي تقرير الأحكام التي تقرب الإنسان من الكمال وتحقق الغاية من وجوده.

وبالرغم من أن الفيلسوف يعطي مجالاً واسعاً للعقل في إدراك الأمور ويشركه مع الوحي في ذلك، إلا أننا نلاحظ أنه قد أعطى للوحي مجالاً أوسع من مجال العقل، بل جعله مسيطراً على العقل: «... فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلّم

---

(١) فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين ص ١٨٧.

(٢) تهافت التهافت ص ٨٦٨.

(٣) الكتاب السابق ص ٦٢٥.

(٤) الكتاب السابق ص ٧٥٨.

ولا الجدل في مبادئ الشرع، وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد»[١] وهذا يقودنا إلى سؤال هامّ هو: هل حدث تناقض في فلسفة ابن رشد بين ما أوضحه في كتاب «تهافت التهافت» مما أشرنا إليه، وبين ما أشار إليه في كتابه «فصل المقال» من أن العقل يستطيع أن يصل إلى ما وصل إليه الشرع من حقائق؟ أو بمعنى آخر فإن ابن رشد يعلي من شأن العقل كثيراً في «فصل المقال»، وأن الوحي يبين للجمهور في رموز وأمثال الحقائق التي يدركها الفيلسوف خالصة من تلك الرموز التي أضفاها الوحي عليها، وتبعاً لذلك فقد انقسم الشرع إلى ظاهر وباطن، أما الظاهر فهو هذه الأمثال والرموز المضروبة لتلك المعاني و الحقائق التي لا يصل إليها إلا أهل البرهان، وهذه الحقائق هي الباطن، فهل وقع ابن رشد في تناقض مع نفسه؟[٢]

وقد حاول الدكتور محمد يوسف موسى الإجابة على هذا التساؤل بإزالة التعارض الذي يقول عنه إنه ظاهري بين نصوص «فصل المقال» ونصوص «تهافت التهافت» و«مناهج الأدلة» بحيث لو زال هذا التعارض فإن نزعة واحدة تسود جميع كتاباته، ورجَّحَ الدكتور تأويل ما جاء في الكتابين الأخيرين لتتماشى مع ما جاء في «فصل المقال» إذ هو الذي تعرض بشكل واضح ومفصل للتوفيق بين الحكمة والشريعة، بينما كانت هذه إشارات عابرة في الآخرين.

وانتهى الدكتور إلى أن ابن رشد بقي مخلصاً لمذهبه العقلي، إلا أنه لا يصح أن يوصف بأنه كذلك إزاء جميع الناس وفي كل حال، ولا بأنه غير عقلي كذلك، فهو غير عقلي في الأمور التي تتعلق بالعامة وعقلي في الأمور المتعلقة بأهل النظر[٣].

---

(١) تهافت التهافت ص ٧٩١.

(٢) انظر: د. محمد يوسف موسى، بين الدين و الفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ص ١٠٥ الطبعة الثانية، دار المعارف ـ القاهرة.

(٣) الكتاب السابق ص ١٠٩.

نضيف إلى ذلك: إلى أن الأصل في كتابة كتاب «تهافت التهافت» هو الردّ على الإمام الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة» الذي صادف قبولاً عند جمهور المسلمين والذي يقال فيه إنه قضى على الفلسفة في الشرق، ولا يمكن لفيلسوف يعرف مسبقاً أنه إن دافع عن الفلاسفة بأسلوب فلسفي عقلي، فإنه سيكون كمن يصرخ في واد ولن يجد قبولاً لدى جمهور المسلمين، ولذا فإن من الحكمة أن يخاطب الناس على قدر عقولهم وبالأسلوب الذي يقربه منهم، والتقرب منهم لا يكون بطريقة الفلاسفة، وإنما بطريقة الغزالي وأفكاره، وهذا ـ والله أعلم ـ ما جعل ابن رشد يخطو هذه الخطوات بهذا الأسلوب، سيّما أنه يعرف الناس وأساليب التعامل معهم: «... وذلك أن طباع الناس متفاضلة في التصديق، فمنهم من يصدق بالبرهان، ومنهم من يصدق بالأقاويل الجدلية تصديق صاحب البرهان بالبرهان، إذ ليس في طباعه أكثر من ذلك، ومنهم من يصدق بالأقاويل الخطابية كتصديق صاحب البرهان بالأقاويل البرهانية»[1].

وإذا آمن ابن رشد بأن العلم الإلهي هو متمم لعلم العقل، وأن الحكيم الذي يعيش في عالم المعقولات لا يستطيع أن يعبر عما تتضمنه الحقائق الدينية من جزئيات وتفاصيل، فإن الوحي يقوم بهذا العمل، فهو إذاً متمم للعقل من الناحية العملية لا من الناحية النظرية، إلا أن طريق الوحي بما فيه من أوصاف ورموز تلائم عقلية الشعب وتحثه على العمل الصالح، بينما طريق أهل العلم والبرهان هي طريق النظر العقلي.

وأما الدلالة على الوحي وعلامته: «فهي أن تكون تعاليم النبي وما أمر به أو نهى عنه من الأفعال وما نبه إليه من العلوم، كل ذلك خير وحق لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وإذا أخبر بشيء لم يوجد بعد، فإنه يخرج إلى الوجود على الصفة التي أخبر

---

(١) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة ص٣١، دار المعارف ـ مصر.

بها»[١]، بالإضافة إلى أن معرفة وضع الشرائع لا تنال إلا بعد المعرفة بالله وبالسعادة أو الشقاء الإنساني، وبالأمور التي يتوصل بها إلى السعادة، أو التي تعوقها وتورث الشقاء الأخروي، وهذا يستلزم معرفة النفس وجوهرها، وهل تحكم بسعادة أو شقاء أخرويين ومقدار هذا الشقاء أو هذه السعادة... إلخ وهذه كلها محددة في الشرائع، ولا يتبين ذلك كله أو معظمه إلا بوحي أو يكون تبينه بالوحي أفضل.

وكذلك، فإن واضع الشرائع يحتاج إلى معرفة ما يكون به الجمهور سعيداً من هذه المعارف وأي الطرق ينبغي أن يسلكوها، وهذا كله لا يستفاد بتعلم وصناعة ولا حكمة، بل لا بد من شيء آخر هو الوحي[٢].

وإذا كان الوحي هو مما يختص به النبي وحده، فإن الوقوف على الغيب قد يشترك فيه النبي وغيره، إذ إن الفيلسوف يعتبر الإخبار بالغيب مرتبة من العلم بقوانين الطبيعة، فإذا كان الإخبار عن أحداث ماضية فهو ربط بين الأسباب ومسبباتها، وإذا كان إخباراً عن أحداث مقبلة فهو اطلاع على صورة هذه الطبيعة وحصول العلم بالأشياء الممكنة على الترتيب المعقول، وهذا يعني أن كل من بلغ من العلم مثل هذه الرتبة فإنه يمكنه الإخبار بالماضي وبالآتي من الأحداث[٣].

«فالعلم بقدوم زيد مثلاً إن وقع للنبي من قبل إعلام الله له، فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئاً أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الأزلي، فإن العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محصلة، وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود، والتي هو بها متعلق، فجهلنا نحن بالممكنات إنما هو من قبل جهلنا

---

(١) انظر: معالم الفلسفة الإسلامية ص ١٣٤.

(٢) انظر: مناهج الأدلة ص ٢١٩.

(٣) انظر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ص ٦٦٩.

بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود أو عدمه ... والوقوف على الغيب ليس هو شيئاً أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة»[١].

فالأنبياء يدركون الحقائق الغيبية بفضل من الله ودون مقدمات أو تعلم، بينما قد يصل إليها الآخرون أو إلى بعض منها بعد دراسات طويلة وربما أزمان طويلة أيضاً، وبشيء كبير من المعاناة النفسية والجسدية فتبدو هذه المعرفة الحاصلة كما لو كانت إلهاماً يخص الله به العلماء عندما يرشدهم إلى الأدلة البرهانية.

وقد خالف ابن رشد فلاسفة الإشراق في طريقة حصول النبوّة، إذ تحدث عنده عن طريق الوحي فقط، وليس للمجهود النفسي أو البدني أوالعقلي أثر في حدوثها، فلا تكتسب اكتساباً ولا تحصل بالتعلم بل بوحي من الله، يشير إلى ذلك حين يتكلم عن صنف الأنبياء والرسل، ويذكر بعض خصائصهم وأن الشرائع التي يختصون بوضعها إنما تتم بوحي من الله لا بتعلم إنساني[٢].

وإذا كانت الصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبياً هي الوحي، فما الدليل على صدق النبي وأنه نبي أهو المعجزة أم غيرها؟

يشير ابن رشد أن فعل الخارق من قبل النبي ليس هو الطريق إلى الإيمان برسالته «... وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة»[٣].

وأما إذا كان للخارق دلالة، فلا بد أن تكون هذه الدلالة مما يفيد وضع الشرائع: «وذلك أن الخارق للمعتاد، إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها

---

(١) تهافت التهافت ـ القسم الثاني ص ٧٩٧.

(٢) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢١٦، وتهافت التهافت ص ٧١٩.

(٣) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٢١٧.

لم يكن بالتعلم، وإنما كان بوحي من الله، وهو المسمى نبوة»[١]، وبمعنى آخر: فإن ابن رشد يرفض أن يكون الخارق للعادة دليلاً على النبوة بإطلاق، ومن أجل هذا فإننا نراه ينكر على المتكلمين رأيهم في المعجزة وأنها الدليل على النبوة، ولإنكاره هذا مبرر وجيه مبني على أساس من العقل، ذلك أن الحكم بأن كل من يظهر على يديه معجزة فهو نبي، لا يخلو أن يدرك بالشرع أو بالعقل، وكلاهما محال؛ لأن الشرع لم يثبت بعد، فلا سبيل إلى الاستشهاد به، وأما العقل فلا يمكنه الحكم بذلك إلا بعد إدراك وجودها مرات كثيرة للأنبياء فقط، والمفروض أن العقل لم يدرك شيئاً بعد لأن الكلام ما زال في أصل الفكرة، فلا يمكن أن يكون حكمه على هذا المعجز كحكمه بأن الكل أكبر من الجزء.

وقد أشار ابن رشد إلى أن دلالة المعجزة على النبوّة أمر مقبول لفئة من الناس هي الجمهور، ولكن فيها بعض اختلال يجعل الاستدلال بها موضع نقد ونظر، وأهم ما يعرض لهذه الدلالة من نقد هو ما أشرنا إليه من عدم ثبوت المعجزة لا بالشرع ولا بالعقل.

وإزاء هذا فقد ميز ابن رشد بين نوعين من المعجز، براني وجواني مناسب، أما المعجز البراني كإبراء الأكمه والأبرص وانقلاب العصا حية، فيصلح لإقناع الجمهور فقط، ولا يمكن أن يدل دلالة ضرورية على النبوة إلا إذا دل على مثل ما دل عليه المعجز الجواني، أما إذا أتى مفرداً فلا يدل على ذلك، فالخوارق التي تصدر من الأولياء وغيرهم لا تدل على المعجزات؛ لأنها تأتي مفردات أو خوارق جانبية ليست من أصل الدعوى، أما المعجز الجواني الذي يطلق عليه الأهلي المناسب فهو وحده الذي يمكن للنبي أن يتحدى به، ذلك لأنه علامة أكيدة على الرسالة. بل هو فعل من أفعالها «... وإنما كان المعجز ليس يدل على الرسالة لأنه ليس يدرك العقل ارتباطاً بينهما، إلا أن يعترف أن المعجز فعل من أفعال الرسالة»[٢].

---

(١) مناهج الأدلة في عقائد الملة ص ٧١٢.

(٢) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

هذا المعجز الذي هو فعل من أفعال الرسالة، ينبغي ألا يكون بتعلم، بل بوحي من الله، وهذا يعني أن هذا الفعل يدل دلالة قطعية على صفة النبوة «وقد استمدت صفة القطع واليقين من كونها مناسبة للصفة التي من أجلها وصف إنسان ما بأنه رسول أو نبي»[1].

وقد استند ابن رشد في استدلاله على ما ذهب إليه من رأي إلى الآيات القرآنية كقوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنۢبُوعًا ﴾ إلى قوله سبحانه: ﴿قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنتُ إِلَّا بَشَرًا رَّسُولًا ﴾ [الإسراء: ٩٠ - ٩٣]، وقوله تعالى: ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُواْ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ [الإسراء: ٨٨]، ففي الآيات الأولى إشارة واضحة إلى أن الرسول يتميز عن سائر البشر بشيء لكي يدعي وقوع خوارق على يديه، وأما الآية الثانية فهي تظهر أن القرآن بما حوى من تشريعات وقضايا هو المعجزة الوحيدة التي قدمها الرسول للعالم، وتحدى أن يأتي أحد بمثلها، ويبدو أن ابن رشد قد ذهب إلى هذا الرأي بناء على نظرته الشاملة لخوارق العادات، وأنها قد تحدث لغير الأنبياء؛ لأنها غير ممتنعة في نفسها، ولكن إمكانات الإنسان هي إمكانات متناهية بالنظر إلى علمه المحدود، وبالتالي فلا يستطيع الإتيان بها لامتناعها عليه «... وإذا صح الوجود، وأمكن أن يتغير جسم عما ليس بجسم ولا قوة في جسم بغير استحالة، فإن ما أعطي من ذلك السبب ممكن، وليس كل ما كان ممكناً في طبعه يقدر الإنسان أن يفعله، فإن الممكن في حق الإنسان معلوم، وأكثر الممكنات في أنفسها ممتنعة عليه، فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق هو ممتنع على الإنسان ممكن في نفسه، وليس يحتاج في ذلك أن تضع أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الإنسان، وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من

---

(١) د. محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص ٣٢٠، دار المعارف ـ مصر ١٩٦٨.

هذا الجنس، وأبينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقاً عن طريق السماع كانقلاب العصا حية، وإنما ثبت كونه معجزاً بطريق الحس والاعتبار لكل إنسان وجد ويوجد إلى يوم القيامة، وبهذا فاقت هذه المعجزات سائر المعجزات، فليكف بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسألة، وليعلم أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع، وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبياً، الذي هو الإعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق»[١].

المعجز الأهلي المناسب إذاً عند ابن رشد هو الشرائع التي جاءت بها الكتب السماوية وعلى الأخص القرآن الكريم، وعلى ذلك؛ فالرسول ليس فقط من ظهرت على يديه الخوارق، بل من جاء للناس بشريعة بوحي من الله لا بتعلم إنساني، فمن وجد منه هذا الفعل فهو نبي[٢]. بالإضافة إلى ما تتضمنه الكتب من الغيبيات، أو ما يطلع الله النبي عليه من الغيب.

ويدلل ابن رشد على أن الشرائع هي بوحي من الله لا بوضع واضع بأنها لا تنال إلا بعد معرفة الله ومعرفة السعادة والشقاء الإنسانيين، ومعرفة الإراديات التي يتوصل بها إلى السعادة، ومعرفة معوقات الوصول إلى السعادة، والأمور التي توصل إلى الشقاء الأخروي.

ومعرفة السعادة والشقاء الإنسانيين تستدعي معرفة النفس وجوهرها، وهل لها سعادة أو شقاء أخروي أم لا؟ ومقدار هذه السعادة أو هذا الشقاء، وهذا كله لا يتبين بوضوح وتحديد إلا من خلال الشرائع، ولا يتبين كله أو جله إلا بوحي.

---

(١) تهافت التهافت ص ٧٧٤.

(٢) انظر: مناهج الأدلة ص ٢١٦.

ويشير ابن رشد إلى أن الشرع إنما اعتبر المعجز الأهلي المناسب وليس المعجز البراني الذي هو طريق الجمهور فقط، بينما المعجز الأهلي هو طريق الجمهور والعلماء.

وبعد هذا كله فقد بنى ابن رشد إثبات النبوة على أصلين:

الأول: هو أن هناك صنفاً من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله، لا بتعلم إنساني، ووجود هذا الصنف من الناس بهذه الصفة أمر معلوم بالضرورة لتواتره وشدة ظهوره، واتفاق الفلاسفة وجميع الناس عليه.

وأما **الأصل الثاني**: فهو أن من وجد منه هذا الفعل - وضع الشرائع للناس - فهو نبي، وهذا أيضاً مما لا يخفى، وهو غير مشكوك فيه في الفطرة الإنسانية، فكما أنه من المعلوم بنفسه أن فعل الطب هو الإبراء، وأن من وجد عنه هذا الفعل فهو طبيب، فإن من المعلوم بنفسه أيضاً أن فعل الأنبياء هو وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي، واستدل على الأصلين بقوله: «قيل: أما الأصل الأول فيعلم بما ينذرون به من وجود الأشياء التي لم توجد بعد، فتخرج إلى الوجود على الصفة التي أنذروا بها، وفي الوقت الذي أنذروا، وبما يأمرون به من الأفعال، وينبهون عليه من العلوم التي ليست تشبه المعارف والأعمال التي تدرك بتعلم، وذلك أن الخارق للمعتاد إذا كان خارقاً في المعرفة بوضع الشرائع دل على أن وضعها لم يكن بتعلم، وإنما كان بوحي من الله وهو المسمى نبوة، وأما الخارق الذي هو ليس في نفس وضع الشرائع مثل انفلاق البحر وغير ذلك، فليس يدل دلالة ضرورية على هذه الصفة المسماة نبوة، وإنما تدل إذا اقترنت إلى الدلالة الأولى، وأما إذا أتت مفردة فليست تدل على ذلك... فقد تبين لك أن هذا الصنف من الناس موجودون، ومن أين وقع العلم للناس بوجودهم، حتى نقل إلينا وجودهم نقل تواتر، كما نقل إلينا وجود الحكماء والحكمة وغير ذلك من أصناف الناس»[1].

---

(١) مناهج الأدلة ص ٢١٧ - ٢١٨.

ويقول مستدلاً على الأصل الثاني: «... ومثال ذلك: لو أن شخصين ادعيا الطب، فقال أحدهما: الدليل على أني طبيب (أني أسير على الماء) وقال الآخر: الدليل على أني طبيب (أني أبرئ المرضى)، فمشى ذلك على الماء، وأبرأ هذا المرضى، لكان تصديقنا بوجود الطب الذي أبرأ المرضى ببرهان، وتصديقنا بوجود الطب للذي مشى على الماء مقنعاً، ومن طريق الأولى والأحرى، ووجه الظن الذي يعرض للجمهور في ذلك: أن من قدر على المشي على الماء الذي ليس من صنع البشر فهو أحرى أن يقدر على الإبراء الذي هو من صنع البشر، وكذلك وجه الارتباط الذي بين المعجز الذي ليس هو من أفعال الصفة، والصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبياً التي هي الوحي، ومن هذه الصفة هو ما يقع في النفس أن من أقدره الله على هذا الفعل الغريب وخصه به من سائر أهل وقته، فليس يبعد عليه ما يدعيه من أنه قد آثره الله بوحيه»[1].

وإذ قد آمن ابن رشد بهذا دليلاً على النبوّة، فذلك لأنه لاحظ الترابط التام بين الدعوى والدليل، بعكس المعجزة إذ لا تدل عنده على الرسالة، كما أشرنا سابقاً لعدم وجود ترابط بينها وبين الدعوى يدركه العقل.

وإذا تأملنا في الخارق بنوعيه، فإننا نرى أن ابن رشد يجعل هذه الخوارق ـ والمعجزات من ضمنها ـ هي من جملة الأفعال الطبيعية التي تفسر بأسبابها ونتائجها، فليس النبي هو من يعطيه الله قدرة على خرق هذه القوانين الطبيعية، ولكنه الإنسان الذي يأتي بأعمال مجهولة الأسباب لعامة الناس، إذ لو كانت أسبابها معروفة لاتضح لنا كيف تحصل، ولما أصبحت من الخوارق «... وإذا صح الوجود، وأمكن أن يتغير جسم عما ليس بجسم ولا قوة في جسم بغير استحالة، فإن ما أعطي من ذلك السبب ممكن، وليس كل ما كان ممكناً في طبعه يقدر الإنسان أن يفعله، فإن الممكن في حق الإنسان معلوم، وأكثر الممكنات في

(١) مناهج الأدلة ص ٢٢٢ - ٢٢٣.

أنفسها ممتنعة عليه، فيكون تصديق النبي أن يأتي بخارق وهو ممتنع على الإنسان ممكن في نفسه، وليس يحتاج في ذلك أن نضع أن الأمور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الإنسان، وإذا تأملت المعجزات التي صح وجودها وجدتها من هذا الجنس»[١].

ويشير الأستاذ عبده الحلو إلى أن ابن رشد، وإن حاول أن يظهر بمظهر التوفيق، وتقريب الأشياء من الأذهان، إلا أنه ينكر وقوع المعجزات جملةً وتفصيلاً لعزوها إلى الأفعال الطبيعية وارتباطها بقوانين الطبيعة «... وجملة القول: إن الخوارق في نظر ابن رشد ليست خرقاً لقوانين الطبيعة الثابتة، وإنما هي أفعال خارقة بالنسبة إلى عامة الناس الذين نشأوا على عادة معينة، ورأوا أفعالاً معينة فحسبوا أن ما يعرفونه من عالم الطبيعة هو كل ما يمكن أن يحدث في هذا العالم، ولكنهم لم يفطنوا إلى أن الممكنات بأنفسها غير متناهية ولكن إمكانات الإنسان هي إمكانات متناهية بالنظر لعلمه المحدود»[٢].

ويشير الدكتور كمال اليازجي إلى أن ابن رشد وفق بين المعجزات والسببية الطبيعية حين قال بالمعجز الجواني، وذلك أن كون الإنسان قادراً ـ عقلاً ـ على القيام بأمر ثم يعجز عنه أعظم في الإعجاز من أن يقوم بتحويل العصا حية، لأن الأول ممكن عقلاً، والثاني ممتنع عقلاً لا سيما أن النوع الأول لا يستتبع إبطال قوانين الطبيعة ولا ينافي نظام العلية[٣].

كما يؤكد الدكتور محمد عاطف العراقي عدم نفي ابن رشد للمعجزات بتفريقه بين نوعي المعجز، وأن هذه التفرقة قد قامت على أساس نظريته في اتفاق العقل والشرع[٤].

---

(١) تهافت التهافت ـ القسم الثاني ص ٧٧٥.

(٢) عبده الحلو، ابن رشد ص ٧٩ - ٨٠، الطبعة الأولى ١٩٦٠، دار الشروق ـ بيروت.

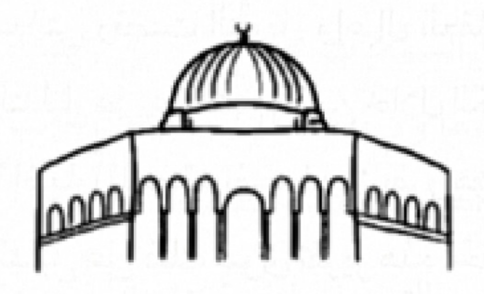
(٣) د. كمال اليازجي، الموجز في مسائل الفلسفة العربية في العصر الوسيط ص ١١٦، الطبعة الأولى ١٩٧٥ الدار المتحدة للنشر.

(٤) انظر: د. محمد عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد ص٣٢١، دار المعارف ـ القاهرة ١٩٦٨.

وقد أشار ابن رشد إلى أن القدماء لم يتكلموا في المعجزات؛ لأنها من الأشياء التي لا يجب الفحص عنها، وجعلها مسائل، فإنها مبادئ الشرائع، والفاحص عنها أو المشكك فيها يحتاج إلى عقوبة.

وليس من شك في أن ابن رشد قد ذهب إلى هذا الرأي في المعجزات ليس لمخالفة المتكلمين فقط بناء على ضعف دليلهم، ولكن بناء على ما آمن به من فكر فلسفي قائم على الإيمان بالعلاقات الضرورية بين الأسباب والمسببات، ولكن الذي نراه أنه قد خالف الفكر الإسلامي المنبثق من الكتاب والسنة في مفهوم المعجزة.

* * *



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيِّك محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها

الفصل الثالث
في إثبات النبوّة عند الصوفيّة

قلتُ في فصل سابق: إن النبوّة لم تكن مدار بحث المتصوفة الأوائل أفراداً وشيوخاً فلم يعرضوا لها بالاستدلال والبرهان، ولا بالمناقشة والبحث، بل أشاروا إليها إشارات سريعة عابرة إذ إنهم آمنوا بما جاء به محمد ﷺ إيماناً يقينياً، وأمروا عقيدتهم تمريراً غير مدلَّلٍ أو مُبرهَن، إلا قليلاً منهم كما سيمر.

وقد مضى القول بأن أصحاب التصوف قسمان: سُنّي وفلسفيّ، أما أصحاب التصوف السُّنيّ فقد كانت عقيدتهم عقيدة أهل السنة، بل إن قسماً منهم كانوا أشد في الانتماء إلى عقيدة السلف التي رفضت التأويل وإعمال العقل في نصوص الشرع[1]. ولذلك فلم يحتاجوا إلى التدليل على عقيدتهم إلا من خلال الكتاب والسنة، وليس هذا الاستدلال في الحقيقة إلا إظهاراً للمعتقد نفسه فحين يقرر هؤلاء أن المعجزة هي دليل النبوة مثلاً ـ لا يقيمون الدليل على ذلك سوى تقرير هذه الحقيقة من خلال ما جاء به القرآن والسنة، «... فلذلك صار القرآن معجزة له ﷺ كالعصا في حق موسى عليه السلام، لأن موسى بعث في زمن السحرة الحذاق في صنعتهم، فتلقفت عصا موسى عليه السلام ما سحروا به أعين الناس وخيلوه إليهم: ﴿ فَغُلِبُواْ هُنَالِكَ وَٱنقَلَبُواْ صَٰغِرِينَ ۞ وَأُلْقِيَ ٱلسَّحَرَةُ سَٰجِدِينَ ﴾ [الأعراف: ١٢٠]، وكإحياء عيسى عليه السلام الموتى، وإبراء

---

(١) انظر مثلًا: عقيدة الشيخ عبد القادر الجيلاني في ذات الله وصفاته في كتابه الغنية ـ الجزء الأول، تحقيق فرج توفيق الوليد، مكتبة الشرق الجديد ـ بغداد.

الأكمه والأبرص؛ لأنه عليه السلام بعث في زمن الناس فيه أطباء حذاق، يوقفون الأعلال والأسقام التي لا تبرأ ببراعتهم في حذق الصنعة، فانقادوا إليه وآمنوا به؛ لمجاوزته في الصنعة عليهم وبراعته في المعجزة فيما تعاطوه منه»[١].

وقد أشار الشيخ الشعراني إلى أن ابن عربي قال في صدر «الفتوحات»: إن الشخص إذا كان مؤمناً بالقرآن، قاطعاً بـأنه كلام الله، فالواجب عليه أن يأخذ عقيدته منه من غير تأويل ولا عدول إلى أدلة العقول مجردة عن الشرع، فإن القرآن نفسه دليل عقلي وشرعي قطعي[٢]، غير أن الشعراني نفسه يعدل من هذه القضية بالقول بأن الإنسان قد يحتاج إلى الرد على الخصم الذي ينكر الشرائع بالدليل العقلي دون الاستدلال بالدليل الشرعيّ لأنه لا يؤمن به ابتداء[٣].

وهذا حق لا مراء فيه، إذ كيف أقنع من لا يؤمن بالشرع بأدلة الشرع نفسه، إلا في حالة أن تكون الأدلة الشرعية تصلح في الوقت نفسه أن تكون أدلة عقلية بقطع النظر عن كونها شرعية، ففي هذه الحالة يمكن الاستدلال ويكون الدليل عقلياً وشرعياً معاً.

والنبوّة كغيرها من السمعيات تحتاج إلى دليل يؤيدها، إذ هي بدون دليل كأي قضية غير مبرهنة لا قيمة لها ولا فائدة منها، ولهذا فإن الأنبياء مؤيدون دائماً بما يقوي موقفهم ويؤيد أقوالهم، وأهم هذه الأدلة المعجزة.

وقد توافق أصحاب التصوف السُّنيّ على أن المعجزات هي دلالات صدق الأنبياء، «... وقال أوحد وقته في فنه القاضي أبو بكر الأشعري الباقلاني رضي الله عنه: المعجزات تختصُّ بالأنبياء، كما تكون للأولياء تكون للأنبياء، ولا تكون للأولياء

---

(١) عقيدة الشيخ عبد القادر الجيلاني في ذات الله وصفاته في كتابه الغنية ـ الجزء الأول ص ٣٥٠.

(٢) انظر: اليواقيت والجواهر، الجزء الأول ص ٢٢، وأشكُّ في هذه القضية؛ لأنها تخالف عموم مذهب ابن عربي.

(٣) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

معجزة؛ لأن من شروط المعجزة: اقتران دعوى النبوة بها. والمعجزة لم تكن معجزة لعينها، وإنما كانت معجزة لحصولها على أوصاف كثيرة، فمتى اختلَّ شرط من تلك الشرائط لا تكون معجزة، وأحد تلك الشرائط: دعوى النبوّة، والولي لا يدعي النبوّة، فالذي يظهر عليه لا يكون معجزة. قال القشيري: وهذا الذي قاله هو الذي نعتمده ونقول به، بل ندين الله به»[١].

ومعلوم أن الإمام الباقلاني أشعري المنهج والمعتقد، والقشيري من مؤرخي ومعتدلي المتصوفة، والنص هنا يشير إلى موافقة الإمام القشيري ومن سار على نهجه لما قاله الإمام الباقلاني: من أن المعجزة هي دليل النبوة.

ونعود إلى القول بأن دليل النبوّة لم يكن موضع اهتمام أصحاب هذا الاتجاه الأوائل وإنما آمنوا بها يقيناً دون التفكير بالدليل، ولذا فقد كانت تأتي الإشارة إلى المعجزة على ألسنة بعضهم إيماناً دون دليل، قال: «وقال سهل[٢]: «الآيات لله، والمعجزات للأنبياء، والكرامات للأولياء...»[٣].

ويقول أبو عمرو الدمشقي (ت ٣٢٠هـ): «كما فرض الله على الأنبياء إظهار الآيات والمعجزات ليؤمنوا بها، كذلك فرض على الأولياء كتمان الكرامات حتى لا يفتتن الخلق بها»[٤]، ويشير صاحب «الغنية» إلى ذلك بقوله: «وأجمعوا على تسليم المعجزات للأنبياء...».

---

(١) زكريا بن شرف النووي، بستان العارفين، تحقيق محمد الحجار ص ١٦٢، الطبعة الثانية ١٣٩٩، مكتبة دار الدعوة ـ سوريا. وانظر كذلك: الرسالة القشيرية ص ٢٧٥.

(٢) المقصود: سهل بن عبد الله التستري ت ٣٨٢هـ.

(٣) أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شريبة ص ٢١١، الطبعة الثالثة ١٩٦٨، مكتبة الخانجي ـ القاهرة.

(٤) الكتاب السابق ص ٢٧٧.

غير أن بعضاً من أصحاب هذا الاتجاه لم يكتفوا بالقول بذلك، وإنما حاولوا تبرير دلالة المعجزة على النبوّة، لكن هذا التبرير لم يكن قائماً على مناقشة توهمات الخصوم المنكرين أو المشككين، بل كان موجهاً لإثبات قضية واحدة هي الدلالة على صدق مدعي النبوة، «... بخلاف الأنبياء، فإنه يجب أن تكون لهم معجزات، لأن النبي مبعوث إلى الخلق، فالناس بحاجة إلى صدقه ولا يعرف إلا بمعجزة»[(١)].

ويبرر الشيخ الشعراني ضرورة المعجزة للدلالة على النبوّة من خلال بيان حاجة الناس إلى الرسل وعدم ممانعة العقول، فإن الله سبحانه لم يرسل الرسل إلى الناس إلا ليخرجوهم من الظلمات إلى النور، ذلك أنه لم يرسل رسول إلا في زمن حارت فيه العقول وضلت، فمنّ الله على الأمم برسل تزيل هذه الحيرة والضلال، فنظر الناس بعقولهم، فرأوا أن الأمر جائز ممكن فلم يكذبوا الرسل، ولكنهم لم يروا علامة على صدقه، فطلبوها، إذ بدونها لا فرق بينهم وبينه، فحينئذ لا بد من المعجزة «... فقد بان لك أن الله تعالى ما أيد جميع رسله بالمعجزات الباهرات إلا تأسيساً لانقياد قومهم لهم، إذ من شأن البشر أن لا ينقاد لبعضه بعضاً إلا بظهور برهان...»[(٢)].

ويشير الشيخ القشيري إلى أن من شروط صحة المعرفة بالنبوّة: الوقوف على حدّ المعجزة[(٣)]؛ لأن النبي لا يعرف صدقه إلا بها، والناس بحاجة إلى معرفة صدقه.

وارتضى الإمام الشعراني في تعريف المعجزة ما أشار إليه الأصوليون من أنها: أمر خارق للعادة مقرون بالتحدي، مع عدم المعارضة من المرسل إليهم بأن لا يظهر بينهم ذلك الخارق.

---

(١) بستان العارفين ص ١٦٥.

(٢) اليواقيت والجواهر ـ الجزء الأول ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٣) الرسالة القشيرية ص ٢٢١.

وأراد بالتحدي هنا الدعوى للرسالة، إذ عنده ليس الشرط الاقتران بالتحدي بمعنى طلب الإتيان بالمثل ـ وهو المعنى الحقيقي للتحدي ـ إذ يكفي هنا دعواه الرسالة، فكل من قيل له إن كنت رسولاً فأتنا بمعجزة، فأظهر الله على يديه معجزاً، كان ظهور ذلك دليلاً على صدقه، ونازلاً بمنزلة التصريح بالتحدي[1].

والقول باقتران المعجزة بالتحدي يُخرِجُ الخارق المتقدم على التحدي من كونه معجزة نبي، ويشمل ذلك الإرهاص، فهو ليس دليلاً على النبوّة.

كما أن القول بشرط الخارق للعادة يُخرِجُ غير الخارق كطلوع الشمس من مشرقها، وخرجَ به أيضاً: الخارق من غير تحدٍّ ككرامة الأولياء، وخرج أيضاً: المتأخر عنه بما يخرج عن المقارنة العرفية، وخرج أيضاً: السحر والشعوذة من المرسل إليهم، إذ لا معارضة بذلك، فالمراد بالخارق: أن يظهر الشيء على خلاف العادة كإحياء ميت، وإعدام جبل، وانفجار ماء بين الأصابع... إلخ[2].

كما يضاف إلى هذه الشروط: أن يكون الخارق للعادة في أيام التكليف؛ لأن الذي يظهر في غيرها لا يدلُّ على التحدي، ولا يكون ناقضاً للعادة كالذي يظهر في يوم القيامة، كما يجب أن يكون الخارق على وجه الابتلاء، فإن من حفظ سورة من القرآن ثم مضى إلى قبيلة لم تبلغها الدعوة، وتنبأ هناك لم تكن معجزة له.

وقد حدد الشيخ أبو طاهر القزويني المعجزة بأنها: فعل يخلقه الله خارقاً للعادة على يد مدعي النبوّة معترفاً بدعواه، وذلك الفعل يقوم مقام قول الله عز وجل: له أنت رسولي تصديقاً لما ادعاه.

---

(١) اليواقيت والجواهر ـ الجزء الأول ص ١٥٧.

(٢) الكتاب السابق ص ١٥٧.

واشترط فيها ثلاثة أمور بحيث إذا وجدت هذه الثلاثة بمجموعها، كانت برهاناً قاطعاً على صدق النبي، وهذه الأمور هي: أن يكون الفعل خارقاً للعادة، ومقترناً بالدعوى، وسليماً عن المعارضة[١].

كما أشار الشيخ الخواص إلى أن النبوة إنما تعرف بأمور منها: أن يدعو النبي إلى طاعة الله وينهى عن معاصيه، وأن لا يخالف ما يدعو الناس إليه، ويعرف هو نبوة نفسه بأن يخلق الله فيه علماً ضرورياً يعرف به أنه رسول، ومنها: أن يظهر الله على يديه آيات ومعجزات... إلخ[٢].

وعلى الرغم من أن المعجزة هي الدليل الأقوى على إثبات النبوة، إلا أننا نجد أقوالاً تشير إلى وجود طرق أخرى للدلالة على النبوة، فيشير الكلاباذي إلى قول أبي بكر الوراق بأن النبي لم يكن نبياً بالمعجزة التي ظهرت على يديه، وإنما كان بإرسال الله تعالى إياه ووحيه إليه «فمن أرسله الله وأوحى إليه فهو نبي كان معه معجزة أو لم تكن، ووجب على من دعاه الرسول الإجابة له وإن لم يره معجزة»[٣].

وإذا لم تكن المعجزة عند الوراق دليلاً وحيداً على النبوّة، إلا أنها لم تفقد قيمتها عنده، بل هي مهمة لإثبات الحجة على من أنكر، ووجوب العذاب على من عاند وكفر[٤].

غير أن الظاهر في مذهب متصوفة السنة: أن المعجزة هي الدليل الأقوى على النبوّة، فإن الذي قَبِلَهُ الشيخ الكلاباذي وغيره من مؤرخي التصوف كالقشيري والهجويري والشعراني وغيرهم هو: أن المعجزة تكون للأنبياء، وأن دلالتها على النبوة نازلة منزلة التصديق بالقول.

---

(١) ليواقيت والجواهر ـ الجزء الأول ص ١٥٨.

(٢) الكتاب السابق ص ١٥٩.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٨٨.

(٤) الكتاب السابق ونفس الصفحة، وانظر كذلك اليواقيت و الجواهر ـ الجزء الأول ص ١٥٦.

ومما أجمع عليه متصوفة السنة: أن الصادق بعامة يؤيده الله بالمعجزة، والكاذب لا يمكن أن يكون له ذلك، وربما كان هذا الإجماع رداً على التوهم الوارد على المعجزة من أنها قد تحصل على يد بعض الكذابين، ويدخل في هذه القضية: أن الولي يؤيد بخارق للعادة، ولكن لا يكون هذا الخارق دليل نبوة، ولا يقدح فيها أو يورد شبهة عليها، بل ظهور الكرامة تأييد للنبي وإظهار لدعوته وإلزام لحجته.

غير أن بعض الصوفية جوزوا إظهار خارق العادة على الكذابين، ولكن هذا الخارق لا يمكن أن يكون دليل نبوّة؛ لأنه يصدر عنهم من حيث لا يعلمون، ولا يتصف بأي صفة من صفات المعجزة من حيث التحدي ومقارنة الدعوى... إلخ[1].

ورفض المعجزة دليلاً وحيداً على النبوّة عند بعض هؤلاء المتصوفة، ليس لذات المعجزة، بل لما يترتب على الاعتراف بخوارق العادات من اختلاط مفهوم النبوّة بالولاية وبغيرها مما يحصل له خوارق العادات، فإن الغزالي نفسه يشير إلى أن المعجزة إحدى دلائل النبوة، ولكنها إذا لم تنضم إليها القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، فلربما كانت سحراً أو تخييلاً أو إضلالاً من الله سبحانه[2].

ويشير السراج الطوسي إلى أن من أنكر دلالة المعجزة على النبوة إنما أنكرها احترازاً من أن يقع وهن في معجزات الأنبياء عليهم السلام[3]، بمعنى: أن المعجزة قد تتشابه مع الكرامة وغيرها من حيث كونها خارقة للعادة، وخارجة عن قدرة النبي أو الولي، وأن مجريها هو الله سبحانه، بل إن القشيري يرى أن شرائط المعجزة متوافرة في الكرامة، ما عدا شرطاً واحداً هو دعوى النبوة[4].

---

(١) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٠.

(٢) انظر: المنقذ من الضلال ص ١١١.

(٣) انظر: كتاب اللمع ص ٣٨٣.

(٤) الإمام القشيري ـ سيرته، آثاره، مذهبه في التصوف ص ٣٢١.

وقد فرَّقَ القائلون بدلالة المعجزة تفريقاً رئيسياً بين النبوّة والولاية أو بين المعجزة والكرامة، يقول الهجويري: «... إذ إن الكرامة مختصة بالأولياء، والمعجزة مختصة بالرسل والمعجزة لم تكن معجزة لغيبها، إنما كانت معجزة لحصولها، ومن شرطها: اقتران دعوى النبوة بها، فالمعجزات تختص بالأنبياء والكرامات بالأولياء، وما دام الولي ولياً والنبي نبياً، فلا موجب للمقارنة بينهما وليس هناك ما يوجب الخوف أن رفعة الرسل عليهم الصلاة والسلام متوقفة على إجلال مقامهم الشريف وعلى عصمتهم من المعصية، وليست على الكرامة والمعجزات أو الأشياء الخارقة للعادة»(١) وقد أشار القشيري على لسان القاضي الباقلاني إلى مثل ذلك وأقره عليه.

وعند الحديث عن الكرامة ـ وهي تظهر كثيراً على ألسنة المتصوفة، فإنها لا تظهر ابتداء على يد دجال أو مدعٍ أوكاذب، وتشارك المعجزة في كل شروطها ما عدا شرطاً واحداً هومقارنة دعوى النبوة، إلا أن الهجويري جعل بينهما عدة فروق هي(٢) :

١ـ المعجزة تلزمها الشهرة، والكرامة يلزمها الستر، لأن نتيجة الأولى التأثير على الغير، لكن الثانية خصوصية للفرد الذي يقوم بها.

٢ـ صاحب المعجزة له سلطان على الشرع، وله أن ينفي أو يثبت ما يشاء بأمر الله تعالى، أما صاحب الكرامة فلا يختار لنفسه شيئاً إلا ما قدره الله تعالى، مع خضوعه للأوامر الإلـٰهية التي كلف بها؛ لأن كرامة الولي لا يمكن أن تكون بوجه من الوجوه مغايرة لما أتى به النبي.

٣ـ صاحب المعجزة يكون متأكداً أنه عملها، بينما لا يكون صاحب الكرامة متحققاً هل ما جاء به كرامة أو استدراجاً.

---

(١) كشف المحجوب ص ٢٦٤.

(٢) الكتاب السابق ص ٢٦٥.

٤ـ لا يمكن إثبات الكرامة ما لم تدل على صدق من أتى بالمعجزة، ولا تنسب إلا لأتقياء المؤمنين الذين يبرهنون على ذلك، ومن المستحيل أن تصدر الكرامة من رجل مشرك أو غير تقي.

ويقول القشيري في العلاقة بين الكرامة والمعجزة: «إن الكرامات لاحقة بمعجزات سيدنا محمد ﷺ، لأن كل من ليس بصادق في الإسلام لا تظهر عليه الكرامة، وكل نبي ظهرت كرامته على أحد من أمته فهي معدودة من جملة معجزاته، إذ لو لم يكن الرسول صادقاً، لم تظهر على يد أحد أتباعه الكرامة.

أما رتبة الولاية، فلا تبلغ رتبة النبوة للإجماع المنعقد على ذلك، وقد روي عن أبي يزيد البسطامي أنه شبه العلاقة بين الأولياء والأنبياء بقوله: «مثل ما حصل للأنبياء عليهم السلام كمثل زق فيه عسل ترشح منه قطرة، فتلك القطرة مثل ما لجميع الأولياء، وما في الظرف مثل لنبينا ﷺ»[١].

ويبدو أن مؤرخي المتصوفة يجمعون على ضرورة التفريق بين الكرامة والمعجزة اعترافاً منهم بالكرامة وبحصولها للولي، واحترازاً عن أن يلحق وهن بالمعجزات من قبل المنكرين والمشككين من قبل الكرامة، غير أن الدكتور حسين مروة يشير إلى أنه لا تفرقة حقيقية بين الكرامة والمعجزة، وإنما لجأ هؤلاء إلى التفرقة لكي ينفوا عن أنفسهم تهمة الهرطقة[٢]، وقد أدى عدم التفريق بين الكرامة والمعجزة وما أدى إليه ذلك إلى تجرؤ بعض الفرق والعلماء على إنكارها.

ومع أن نصوص القوم واضحة في التفريق بين النبوة والولاية، أو بين المعجزة والكرامة مع تشابههما في كيفية الحدوث وفي المصدر، وعدم خروج هؤلاء عن معتقد

---

(١) انظر: الرسالة القشيرية ص ٢٦٧.

(٢) انظر: النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ـ الجزء الثاني ص ٢٠٨.

أهل السنة عامة، فإنهم لم يناقشوا الشبهات الواردة على المعجزة من خلال علاقة الكرامة بها، بل اكتفوا بالتفريق بينهما، وكأنهم رضوا بأن يكون هذا التفريق بياناً منهم، وتأكيداً على حصول كلا الخارقين دون حاجة إلى دليل على صدق الحصول أو على صدق النبوة أو الكرامة، أو ربما اكتفوا بردود علماء الكلام على المنكرين أو المشككين سيّما أن بعضهم يسرد أفكار وأدلة وآراء هؤلاء العلماء، بل يثبت للمعجزة عين ما أثبته هؤلاء وينظر إليها كنظرتهم.

وقد اتفق جمهور متصوفة السنة على نسبة المعجزات إلى الله سبحانه، وأنه هو فاعلها على الحقيقة ومعطيها الأنبياء، وهذا فارق رئيسي بينهم وبين أصحاب الاتجاه الإشراقي الذين يميلون إلى القول بإسناد المعجزات إلى قوة في النفس ذات قدرة مؤثرة في الكون، ومع ذلك فإن المعجزة عندهم ليست خرقاً للسنن الكونية أو القوانين الإلـٰهية القائمة، وإنما هي خرق للعرف والعادات الجارية، وهي أمور لا تخرج عن إرادة الله وفضل تدبيره[١]، وهي كما قال بعضهم: إخراج الشيء من العدم إلى الوجود وتقليب الأعيان[٢].

أما الإمام الغزالي، وقد قلنا سابقاً: إنه ممثل أصحاب التصوف السُّنيّ، غير أنه في مفهوم النبوّة خرج على مبادئهم ومعتقداتهم ـ إلى حدِّ اتهامه بالتأثر بالأفكار الأفلوطينية ومدرسة الفيض الإسلامية ـ فلهُ في إثبات النبوة أو الدفاع عن جوازها وإمكانها أساليب متعددة، سيّما أنه أوسع من تكلَّمَ من المتصوفة عن العقيدة الإسلامية، فهو يعرِّفُ النبوّة بأنها: قوة وراء العقل يدرك بها من أمر الغيب في الماضي والمستقبل أمور لا عن طريق التعريف بالأسباب العقلية[٣]. وقد وضَّحَ هذا التعريف في «المنقذ» بقوله:

---

(١) انظر: جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف ـ الجزء الأول ص ٢٧٣، الطبعة الأولى ١٦٩٧، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ـ القاهرة.

(٢) انظر: التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٠.

(٣) انظر: الغزالي، إلجام العوام عن علم الكلام ص ٨٧ الطبعة الأولى ١٩٨٥، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

«ووراء العقل طور آخر، تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأموراً أخر، العقل معزول عنها، كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز»(١)، هذا الطَورُ الذي يعترف العقل بوجوده هو طَور النبوّة الذي يكشف عن أمور لا يمكن إدراكها بمقياس العقل، وأما العقل فيقتصر دوره هنا في أنه ضروري للتصديق بالنبوّة، والإقرار بالعجز عما لا يمكن إدراكه إلا بالنبوّة.

أما حقيقة النبوّة فإن إدراكها لا يتيسر إلا لِـمَن رزق شيئاً من الذوق الصوفي، فمن لم يرزق من هذا الطريق شيئاً فلا يمكنه إدراك شيء من حقيقة النبوّة إلا الاسم(٢).

والذوق الصوفي: هو ما يعرف بالمكاشفة، أو الإلهام الذي يوصل إلى معرفة الله تعالى، وهذا لا يحصل بالتعلّم والدرس، بل بالأعمال الصالحة والزهد في الدنيا، واعتزال الناس، ومجاهدة النفس.

وقد قسَّمَ الغزالي هذا الإلهام قسمين: قسم لا يدري العبد كيف حصل له ومن أين حصل ويسمى إلهاماً ونفثاً في الروع، وقسم يطلع معه على السبب الذي استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة الملك الملقي في القلب ويسمى وحياً وتختص به الأنبياء(٣).

وقد حدَّدَ الغزالي مكامن الشكِّ في النبوّة، فهي إما أن تقع في إمكانها أو في وجودها، ووقوعها، أو في حصولها لشخص معين، وحاول إثباتها وأنها جائزة في عدد من كتبه، غير أن الملاحظ على أدلته إضافةً إلى كثرتها تنوعها، فتارة تكون المعجزة هي دليل النبوّة، «... ولكن يُعرفُ صدق الطبيب بالتجربة ويُعرفُ صدق النبيِّ بالمعجزة»(٤)، ووجه

---

(١) المنقذ من الضلال ص ١٠٨.

(٢) الكتاب السابق ص ١٠٥.

(٣) انظر: الإمام الغزالي، إحياء علوم الدين ـ الجزء الثالث ص ٨١.

(٤) انظر: قواعد العقائد، تحقيق موسى محمد علي ص ٢١٣، الطبعة الثانية ١٩٨٥، عالم الكتب ـ بيروت.

دلالتها على صدق الرسول: هي نزولها منزلة قوله: صدقت، وتارة يشير إلى أن النبيَّ يعرف من أحواله، وبتجربة ما قاله في العبادات، وتأثيرها في تصفية القلوب، إذ المعجزة وحدها إذا لم تنضم إليها قرائن كثيرة خارجة عن الحصر ربما يظن أنها سحر وتخييل «فإن وقع لك الشك في شخص معين أنه نبي أم لا، فلا يحصل اليقين إلا بمعرفة أحواله، إما بالمشاهدة أو بالتواتر والتسامع، فإنك إذا عرفت الطبَّ والفقهَ يمكنك أن تعرف الفقهاء والأطباء بمشاهدة أحوالهم، وسماع أقوالهم وإن لم تشاهدهم ... فكذلك إذا فهمت معنى النبوّة، فأكثرتَ النظرَ في القرآن والأخبار، يحصل لك العلم الضروري بكونه ﷺ على أعلى درجات النبوّة، واعضد ذلك بتجربة ما قاله في العبادات وتأثيرها في القلوب، ... فمن هذه الطريق اطلب اليقين بالنبوّة، لأن قلب العصا ثعباناً وشق القمر، فإن ذلك إذا نظرت إليه وحده، ولم تنضم إليه القرائن الكثيرة الخارجة عن الحصر، ربما ظننت أنه سحر وتخييل وأنه من الله تعالى إضلال»[1].

وتارة يشير إلى أن الإيمان يحصل بلا دليل معين، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها.

وإذا كانت المعجزة ما زالت هي الدليل الأقوى والغالب في إثبات النبوّة عند أهل السنة، فإنهم لم يتطرقوا إلى بحث ماهيتها وكنهها، ولكن الإمام الغزالي خالفهم في ذلك، وبحثها من حيث هي أمر خارق، وحاول تعليلها تعليلاً طبيعياً، موافقاً الفلاسفة، حيث يقول بعد شرح مذهبهم في المعجزات: «فهذا مذهبهم في المعجزات، ونحن لا ننكر شيئاً مما ذكروه، وأن ذلك مما يكون للأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه، وإنما ننكر اقتصارهم عليه»[2].

---

(١) المنقذ من الضلال ص ١٠٩.

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا ص ٢٣٨، الطبعة الخامسة، دار المعارف ـ مصر.

ويشير إلى أن للمعجزات والكرامات ثلاث خواص[١] :

أولاها: في قوة النفس في جوهرها بحيث تؤثر في هيولى العالم بإيجاد أو إزالة صورة، ... إلخ.

وثانيها: للقوة النظرية: وهي أن تصفو النفس صفاءً يكون شديد الاستعداد والاتصال بالعقل الفعال حتى يفيض عليها العلوم.

وثالثها: للقوة المتخيلة، وهي أن النفس قد تتقوى، وتتصل في اليقظة بعالم الغيب، وتحاكي المتخيلة ما أدركت بصور جميلة وأصوات منظومة، فيرى في اليقظة ويستمع ما كان يراه، ويسمعه في النوم، فتكون الصورة المحاكية المتخيلة للجوهر الشريف صورة عجيبة في غاية الحسن، وهو الملك الذي يراه النبي أو الولي.

والغزالي يرى أن النفس الإنسانية ذات تأثير في بدنها بل وفي مادة العالم «ولا ننكر أن يكون من القوى النفسانية ما هو أقوى فعلاً وتأثيراً من أنفسنا نحن، حتى لا يقتصر فعلها على المادة التي رسم لها وهو بدنها، بل إذا شاءت أحدثت في مادة العالم ما تتصوره في نفسها»[٢]، ولكن هذا الاستعداد الذي في النفوس الذي يؤثر في العالم، ويحدث فيه أحداثاً عظيمة، أمر تتفاوت فيه النفوس بمقتضى الفطرة والطبيعة ولا يمكن اكتسابه.

وقد واصل الإمام بيان هذا الاستعداد في معارج القدس، وأنه إذا كان من منح هذا الاستعداد من ذوي الأخلاق الفاضلة والسيرة الحميدة، وظهر على يديه مثل هذا الأمر الخارق، يسمى هذا العمل معجزة، ويكون هو به نبياً إذا تحدى به، أما إذا لم يتحد به كان كرامة، وكان هو به ولياً، وأما إذا كان من منح هذا الاستعداد سيء السيرة، قبيح السريرة، وظهر على يديه خارق للعادة، يكون هذا العمل سحراً، ويكون هو به ساحراً[٣].

---

(١) انظر: مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا ص ٣٨٠ - ٣٨٢، الطبعة الثانية، دار المعارف ـ مصر.

(٢) انظر: رسالة معارج القدس من مجموعة القصور العوالي ص ١٦٥.

(٣) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

وهذا الذي أبداه الإمام يذكرنا بما ذهب إليه ابن سينا في هذا الباب، وهو لا يرى فارقاً بين المعجزة والكرامة والسحر من حيث طبيعة الفعل، فهي واحدة. ولكن الفارق يكون من حيث الذي تقع على يديه ومن حيث صفته، ويفرق تفريقاً آخر بين السحر والمعجزة: بأن السحر لا يمكن أن ينتهي إلى إحياء الموتى وقلب العصا ثعباناً، وفلق القمر، وشقّ البحر ... إلخ، وينتهي إلى القول باستحالة تحصيل كل ممكن من المقدورات لله سبحانه بالسحر، وأنه مهما وقع الشك في فعل الخارق لا يحصل التصديق به ما لم يتحد به النبي ... إلخ[١].

وقد قسَّمَ الإمام المعجزات في المضنون به على غير أهله إلى ثلاثة أقسام[٢]:

الأول: الحسي: وهو كأن يخلق الله تعالى العلم والحياة والقدرة في الحصى حتى يتكلم، وفي البهيمة العقل والقدرة والنطق، وليس ذلك بمحال.

الثاني: العقلي: مثل شهادة كل مخلوق ومحدث على خالقه وموجده، وهو ما يسمى دلالة الدليل على المدلول.

الثالث: الخيالي: وهو أن لسان الحال يعبر مشاهداً محسوساً على سبيل التمثيل وهذه خاصية الأنبياء.

وعلى الرغم من تفسير الإمام للمعجزة تفسيراً طبيعياً، حيث إحياء الميت، وقلب العصا ثعباناً وغير ذلك من الخوارق ممكن، لأن المادة قابلة لكل شيء، إلا أنه يربط ذلك بقدرة الله تعالى، وأن حدوث هذه المعجزات مرتبط بإرادة ا لله.

ومن أجل أن يستقر الرأي للإمام الغزالي في ربط الأفعال والأسباب كلها بإرادة الله، وترك المجال للمعجزات، فقد أنكر مبدأ السببية، ودلل على أن الارتباط بين السبب

---

(١) رسالة معارج القدس من مجموعة القصور العوالي ص ١٨٩.

(٢) من مجموعة القصور العوالي ص ٣٢٦.

والسبب ليس ضرورياً، ويعزو الدكتور جميل صليبا سبب إنكار الغزالي لمبدأ السببية إلى رغبته في ترك باب المعجزات مفتوحاً، فهو لم ينكر أفعال الطبيعة إلا ليعلق الأفعال والأسباب كلها بإرادة الله، وأن الله قادر على خرق العادات، فالنار هذه ليست علة الإحراق، كما أن الدواء ليس علة الشفاء، لأن الفاعل الحقيقي هو الله سبحانه، فهو خالقها، وجاعل بعضها بعد بعض على سبيل التساوق، ليس لكونها ضرورية في نفسها، ولكن لغاية مجهولة الحكمة. وفعل الله سبحانه وتعالى متصل، وهو سبحانه يربط ظاهرة بظاهرة إذا شاء ويقطع الارتباط إذا شاء...»[(١)].

وقد عالج الإمام موضوعاً مرتبطاً بالسببية، بل ومترتباً عليها، فقد فطن إلى أن إنكار مبدأ السببية ينتهي إلى ارتكاب محالات شنيعة، تجوز حدوث انقلاب أعيان كثير من الموجودات إلى بعض، كانقلاب الكتاب غلاماً أمرداً، أو حيواناً، أو كانقلاب الغلام كلباً، والرماد مسكاً.... إلى غير ذلك، فقرر أن الله تعالى «خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا تنفك عنه»[(٢)].

وأما أصحاب الاتجاه الفلسفي، فقد نهجوا في بحث النبوّة منهج فلاسفة الإشراق كما أشرت سابقاً، و تبين أن هذا المنهج قد أثبت النبوّة ببيان كيفية حدوثها لا بإقامة الدلالة عليها، وأقام الدلالة على أنها ضرورية وواجبة لرعاية مصالح العباد.

وقد بحث هؤلاء المتصوفة في الخارق للعادة، ليس من باب دلالته على النبوة، بل كأثر من آثار اتصال النفس الإنسانية بالعقل الفعّال، فإن الكيفية التي يستطيع بها المرء الاتصال بالعقل الفعّال، ويشاهد من الغيب ما ينكشف له منه، هي نفس الكيفية

---

(١) انظر: تاريخ الفلسفة العربية ص ٣٧٨.

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٢٤٥.

التي تحصل بها خوارق العادات من معجزات أو كرامات أو غيرهما، فتشير النصوص الإشراقية السُّهروَردية إلى أن بعض النفوس لها قوة إلهية تؤثر في المادة ولا يستبعد أن يحدث على أيدي أصحابها خوارق عادات. «... فللنفس آثار في المادة، وهي مطيعة لها، حتى إن المار على موضوع عال، قليل العرض، وهمه ينذره بالسقوط، وقد يفضي به إليه، والأوهام لها آثار في الأمزجة وغيرها، سيما نفوس طاهرة قوية في نفسها، علمها شديد القوى، ذو مرة لا يتناهى يؤيدها لتشبهها به، فتطيعها المادة، وإذا طرب غير الأنبياء أيضاً من إخوان التجريد في مواجيدهم، عملوا أموراً غريبة وحركوا تحريكات يتقاصر غيرهم عنها، وقد جرب من سائر الناس قدرتهم عند طربهم على ما لا يقدرون عليه في حال غيره، فكيف من له عروج وشهود وقبول نور عقلي؟ فإخوان التجريد أطاعتهم الهيولى، فلا يستبعد منهم أن يحدث بدعائهم زلزلة أو وباء، أو خسف، أو عدم تنفير طير، أو سبع، أو استسقاء أو استشفاء، وغير هذه الأشياء مما يمكن»[1].

وقد أشار السُّهروَردي إلى أن النفس الإنسانية ليست تابعة للبدن، ولا خاضعة له، وأن العلاقة بينها وبين البدن علاقة شوقية، والصلة بينهما صلة تأثير وتصرف، لا صلة تماس وامتزاج[2]، فإذا قويت النفس بالرياضة والمجاهدة، واتصلت بالعقل الفعّال فلا يمتنع عليها بعد أن يتعدى تأثيرها بدنها أن تؤثر في الكون، ولا غرابة إذاً أن يشاهد الأنبياء وغيرهم ممن تتجرد نفوسهم وتتصل بالعقل الفعّال أعمالاً خارقة للعادة، أو يصدر عنهم أعمال خارقة، هذه الأفعال تكون في نفوس الأنبياء بالفطرة إن صدرت عن النفس بعد تجردها من علائق الدنيا، وممارستها للرياضة الروحية والمجاهدة البدنية، أما من توافرت فيه شروط تجرد النفس عن علائقها المادية، وصعودها إلى الملأ الأعلى، فإنه لا شك واصل إلى ما يصل إليه النبي، وبهذا فهو يشارك النبي في رؤاه الغيبية، كما يشاركه

---

(١) اللمحات ص ١٤٧.

(٢) انظر: التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٢٢.

في الإتيان بخوارق العادات، لأنهما أثران من آثار الاتصال بالعقل الفعّال، والفرق بين الأنبياء وبين غيرهم: هو أن غير الأنبياء يصلون إلى ما يصلون إليه بكثرة المجاهدة بينما يصل الأنبياء إليه بما فطرت عليه نفوسهم.

وقد فرَّقَ السُّهروَردي بين ما ياتي به الأنبياء والأولياء وبين ما يأتي به السحرة بنفس الطريقة التي فرَّقَ بها ابن سينا بينهم، فالساحر يجعل قوته في الشر، والولي والنبي يستخدمانها في الخير، بل إنه يكاد يتبع ابن سينا في نظرته لخوارق العادات متابعة دقيقة سواء من حيث الألفاظ، أم من حيث المفاهيم.

غير أن ثمّة تطوراً جديداً نشأ عند تعليل كرامات الأولياء وإرجاعها إلى همة الولي وقوة تأثيره، وأن هذه القوة هي تغيير من حالة إلى أخرى وتطوير في النفس، هذا التطور هو اكتساب هؤلاء الفلاسفة (متصوفة الفلاسفة) علم السيمياء ـ السحر والطلاسم ـ والكيمياء، واستخدامه في صناعة خوارق العادات بعد إلباسه ثوباً دينياً يرضي النا س عنه واستخدموا لذلك «اسم الله الأعظم» وأعلنوا أنهم به يأتون بهذه الخوارق، وقد انتقل السُّهروَردي بهذه الظاهرة من الأولياء للأنبياء فجعل معجزاتهم من هذا القبيل[١].

وقد أشار ابن خلدون إلى أن عظماء المتصوفة بما يعرض لهم من الكشف يدركون من حقائق الوجود ما لا يدرك سواهم، ويدركون من الواقعات قبل وقوعها، ويتصرفون بهممهم وقوى نفوسهم في الموجودات السفلية وتصير طوع إرادتهم[٢]. وأشار ابن خلدون كذلك إلى أن هذا كان يحصل للصحابة رضوان الله عليهم، وللتابعين وأوائل الصوفية وأتباعهم ممن ذكروا في رسالة القشيري وغيره[٣].

---

(١) التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٢٥.

(٢) المقدمة ص ٤٦٩ -٤٧٠.

(٣) المقدمة ص ٤٧٠.

إلا أن الملاحظ أن هؤلاء جميعاً، لم يكونوا قد تصرفوا في الكون بعلم منهم أو إرادة ولم يستخدموا السيمياء والسحر لهذه الغاية وهذا الفارق الكبير بين المتصوفة المعتدلين الذين ظهرت على أيديهم الكرامات بدون طلب وبين من استخدموا علوم الكيمياء والسيمياء لتطيعهم الأكوان السفلية، وهذا ما أكده ابن سبعين والسُّهرَوَردي وغيرهما من فلاسفة المتصوفة، على أن علم السيمياء والطلسمات يشترك فيه هؤلاء وغيرهم من السحرة، ولكن الكرامات التي تظهر على الأولياء لا تكون إلا للأتقياء الأبرار فقط.

أما ابن عربي، فعلى الرغم من أن الشيخ الشعراني يشير إلى أنه لا يشترط المعجزة دلالة على النبي؛ لأنها كما يقول ما خرجت عن كونها ممكنة، والقدرة لا تتعلق إلا بإيجاد الممكنات، وإذا أتى الرسول بهذا الممكن، فإن المعجز في ذلك بعدم الإتيان ممن أرسل إليهم بمثل ذلك الذي تحدى به الرسول، مع كون ذلك ممكناً ـ فهو من خلال نصوصه يضع المعجزة دليلاً على النبوة سواء صدرت عن النبي أم عن حواريه الذي يرثها عنه: «... كالمعجزة التي للنبي، فلا يقوم بعد رسول الله ﷺ بدليله الذي يقيمه على صدقه فيما ادعاه إلا حواريه، فهو يرث المعجزة ولا يقيمها إلا على صدق نبيه ﷺ»[١].

وهذه المعجزة واجب على الرسول إظهارها من أجل دعواه، ولها ميزات وخصائص، ومن أهم ما يميزها عن غيرها: هو أنها تصدر عن عناية وأنها لصدق المخبر والمؤيدة له[٢] إلا أن الإيمان لا يكون بالدليل، بل هو نور إلهي يلقيه الله سبحانه في قلب من يشاء من عباده، فكما قد يكون الإيمان بالدليل، قد يكون أيضاً بلا دليل[٣].

---

(١) الفتوحات المكية ـ القسم الثاني ص ٢.

(٢) الكتاب السابق ص ٣٧٢.

(٣) الكتاب السابق ص ٣٧٤.

ويبدو أن الدكتور محمود قاسم، استنتج من مقالة الشيخ هذه أن الإيمان بالرسل لا تكفي فيه دلالة المعجزة فأشار إلى أن ابن عربي قرر أن الإيمان بالرسل لا تكفي فيه دلالة المعجزات، ذلك أن الإيمان بالرسل يحتاج إلى شيء أكثر من المعجزات وهو نور الإيمان الذي هو ضرب من التجلي الإلهي، فإذا سرى هذا النور في باطن الإنسان صدق الرسول وآمن بالوحي[١].

وقد أشار الدكتور إبراهيم هلال إلى أن ابن عربي متأثر في مسألة المعجزات والكرامات بالتيار الإشراقي، وأنه يجعلها من باب التصرف بالهمة، حيث الولي يشترك مع النبي في أمور منها الفعل بالهمة فيما جرت به العادة، إلا أن الولي قد يترك هذا الفعل لله من باب كمال المعرفة، إن شاء أجراه وإن لم يشأ لم يجره، وذلك أن المعرفة لا تترك للهمة تصرفاً، فكلما علت المعرفة نقص التصرف بالهمة[٢]، والمراد بالهمة هنا الإرادة، وهي: «الإقبال بالنفس في حال جمعيتها والتوجه إلى الله والتهيؤ لقبول فيضه»[٣].

ويرى آسين بلاثيوس أن الكرامة والمعجزة عند ابن عربي تتفقان في طريقة إحداثهما، ويرجع ذلك إلى ملكة في النفس تسمى الهمة، تحدث ظواهر لا يرى أحد أنها مضادة للطبيعة، ولكنها مع ذلك تشبه العجائب، وهذه الملكة لا تقتصر على الأولياء والأنبياء، ولكنها موجودة في الناس العاديين[٤]، وبهذا فإن خوارق العادات لا تقتصر على نمط معين من الناس ولا على عدد محدد من هذه الخوارق.

---

(١) انظر: دراسات في الفلسفة الإسلامية ص ٣٠٦.

(٢) انظر: التصوف الإسلامي بين الدين و الفلسفة ص ٢٢٧.

(٣) فصوص الحكم ـ القسم الثاني ص ٥.

(٤) آسين بلاثيوس، ابن عربي حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي ص ١٩٦، نشر مكتبة الأنجلو المصرية ـ ١٩٦٥.

ولا عجب، فإن ابن عربي يشير إلى أن خرق العادات يكون على وجوه كثيرة: «اعلم أن مقام خرق العادات على وجوه كثيرة، منها ما يكون من قوى نفسية، فإن أجرام العالم تنفعل للهمم النفسية، هكذا جعل الله الأمر فيها، وقد تكون عن حيل طبيعية معلومة كالفلقطيرات وغيرها، وبابها معلوم عند العلماء، وقد تكون عن نظم حروف بطوالع، وذلك لأهل الرصد، وقد تكون بأسماء يتلفظ بها ذاكرها فيظهر عنها ذلك الفعل المسمى خرق عادة في ناظر عين الرائي لا في نفس الأمر، وقد تكون في نفس الأمر على قدر قوة ذلك الاسم، وهذه كلها تحت قدرة المخلوق بجعل الله»[1].

ولكن الشيخ يميز بين المعجزة والآية من جهة، وبين بقية خوارق العادات من جهة أخرى، حيث الآية والمعجزة تصدران عن عناية، ولا بد منهما لصدق المخبر، ويكون النبي على علم بها، فخرق العادة للأنبياء إنما يتم: «لمن خرق العادة في نفسه بإخراجها عن حكم ما تعطيه حقيقتها، وهو تصرفها في المباح، أو ما يلقي إليها الشيطان بالتزيين من إتيان المحظور وترك الواجب، فمن خرق في نفسه هذه العادة، خرق الله له عادة في الكون...»[2]، وأما غير الأولياء، فإن خرقت لهم العادة وليس هذا الخرق عن استقامة فيهم، أو منهجاً لهم، أو باعثاً على الرجوع إلى الله ولا يرجعون، فهو مكر واستدراج من حيث لا يعلمون.

وإذ أشار بلاثيوس إلى أن ملكة الهمة يشترك فيها عامة الناس مع الأنبياء والأولياء، فإن الدكتور أبا العلا عفيفي يجعل هذه الملكة خاصة بالعارف فقط، حيث تستطيع أن تخلق أموراً وجودية خارجة عن محلها، وليس في خيال محدثها أو غيره، كما يفعل أهل السحر والشعوذة[3]. إلا أنه يشير إلى أن هذه الهمة قوة غريبة لا تعرف

(١) الفتوحات المكية ـ الجزء الثاني ص ٣٧١.

(٢) الكتاب السابق ص ٣٧٢.

(٣) انظر: فصوص الحكم ـ الجزء الثاني ص ٧٨.

ماهيتها يسلطها العارف على ما يريد أن تؤثر فيه، فيحدث ذلك الأثر أو ذلك الشيء المراد إيجاده، وهذه لا يفهمها إلا الذين منحوها أو جربوها.

وأما سلبها عن عامة الناس، فذلك لأن الإنسان يحتاج إلى جمعية الهمة، وهو التوجه التام بقوى الإنسان الروحية في أعلى مظاهرها وأصفى حالاتها إلى خلق ما يريد خلقه، أو تغيير ما يراد تغييره، ولا يتسنى ذلك إلا للعارف أو الإنسان الكامل»[١].

ويحدثنا الدكتور عفيفي عن كيفية حصول خوارق العادات عند ابن عربي فيربط بين ما يسمى عنده بالحضرات الخمس وبين فعل الهمة، وأن كل ما هو موجود فإنما هو موجود في إحدى هذه الحضرات أو أكثر، والحضرات هي: حضرة الغيب المطلق أو حضرة الذات، حضرة العقول، حضرة الأرواح، حضرة المثل، وحضرة الحس، وهي مرتبة ترتيباً تنازلياً بحيث ينعكس كل ما في حضرة من الحضرات على الحضرة التي دونها، كما قد يكون للأشياء وجود في حضرة من الحضرات العليا ولا يكون لها وجود في الحضرات الدنيا، وقد يكون لشيء وجود في جميع الحضرات، فإن فعلت الهمة شيئاً من الأشياء كان معنى هذا أنه يظهر في حضرة الحس شيء له وجود بالفعل في حضرة أخرى أعلى منها، لا أنه يخرج إلى الوجود شيء لم يكن موجوداً من قبل، فالعارف بتركيزه همته في صورة شيء من الأشياء في حضرة من الحضرات، يمكن له أن يخرجها إلى حضرة الحس الخارجي وفي صورة محسوسة، وكذا إذا حفظ صورة لشيء ما في إحدى الحضرات العلوية، فإنه يحفظ هذه الصورة في الحضرات السفلية، والعكس صحيح، ذلك أن بقاء المعلول يستلزم بقاء علته.

ويفسر ابن عربي قوة الخلق عند الله على هذا النحو أيضاً، إلا أن الفرق بين خلق الله وخلق الإنسان هو: أن الإنسان لا بد أن يغفل عن واحدة أو أكثر من الحضرات، في

---

(١) فصوص الحكم ـ الجزء الثاني ص ٨٠.

حين أن الله سبحانه لا يغفل أبداً عن مشاهدة صور ما يخلق من الأشياء في أي حضرة من الحضرات الخمس.

هكذا تصور ابن عربي مسألة الخلق الصادر عن الله، أو عن أي إنسان منحه الله قوة الخلق، وهو لا يرى تناقضاً في افتراض وجود صور مختلفة للشيء الواحد في عوالم مختلفة، ولا في وجود الشي الواحد في مكانين مختلفين، ولا في وجود شيخه في مكان ما ووجود روح ذلك الشيخ ماثلة أمامه تحدثه، بل هو يفسر بنظريته هذه كثيراً من المعجزات وخوارق العادات[١].

ولكن بالرغم من أن الهمة لها هذه المكانة الكبيرة في فلسفة ابن عربي، حيث تستطيع أن تحدث أو تخلق آثاراً في العالم الخارجي، إلا أنها لا قيمة لها عند العارف الذي وصل إلى مرحلة الفناء، وتحقق مع الوحدة الوجودية للأشياء، فهو يترك التصرف مع قدرته عليه، وإن تصرف، فهو يعرف من هو المتصرف الحقيقي ومن المتصرف فيه، وبأي معنى نسب التصرف إلى نفسه، حتى إنه يشير إلى أن الأنبياء الذين أعطوا هذه القوة ليظهروا من المعجزات ما يقيم الدلالة على صدق دعواهم لو أدركوا الأمر على حقيقته كما أدركه العارفون لصدفوا عن التصرف وتركوه جانباً[٢].

الخلق إذاً لله، والكرامات والمعجزات لله، ولكن النبي أو الولي واسطة في إظهارهما، أما النبي فواجب عليه إظهار معجزته؛ لتكون دليلاً لمن لم يشرق نور الإيمان في قلبه، وأما الولي فلا يجب عليه ذلك، كما لا يستعمل قوة التصرف بالهمة وإن قدر عليها.

والذي يبدو من نظرة الشيخ إلى خوارق العادات أنه لا يؤمن بالخلق بمعنى الإيجاد من العدم، بل هو منح وجود خارجي للأعيان التي لها وجود في عالم العقول،

---

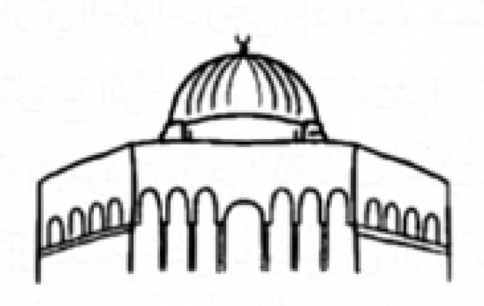
(١) فصوص الحكم ـ الجزء الثاني ص ٨٢.

(٢) انظر: الكتاب السابق ـ الجزء الأول ص ١٢٦.

أي أنه يجعل ما هو موجود بالقوة موجوداً بالفعل ولكن في ذاته[١].

على أن الشيخ متأثراً بالتصوف الإشراقي، أعطى النفس الإنسانية أهمية تجعلها ذات قوة مؤثرة في الكون وفي الغير «... وهذا هو مذهب ابن عربي الحقيقي في عناصره المتكاملة، الخلق لله، والكرامات والمعجزات لله، وإن كان قد تأثر بعض التأثر بالإشراق في أحد جوانب المعجزات والكرامات وهو قوله بالهمة وقوة التصرف واستعمال الولي لها في بعض الأحيان»[٢].

* * *



---

(١) انظر: فصوص الحكم ـ الجزء الثاني ص ٧٩.

(٢) التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢٣١.

تعقيبٌ ونقد

بعد انتهاء الباب الثاني، أصبح من المؤكد أن مفهوم النبوّة قد بات واضحاً جداً لدينا، بحيث نستطيع أن نقرر بلا تردد أن هناك تيارين فكريين متعاكسين محكومين بمنهجين مختلفين قد صاغا مفهومين للنبوّة، أحدهما: يدل على أنها هبة وفضل من الله ويقيم الدليل على ذلك، وثانيهما: يدل على أنها مكتسبة بنوع من بذل الجهد والمجاهدة ويبين كيفية حصولها، وما يترتب على الوصول إلى مرتبتها من اطلاع على الغيب وظهور خوارق عادات.

وقد تبين من خلال البحث: أن أدلة المتكلمين على النبوّة كانت كثيرة ومتنوعة ولكن المعجزة بما وضع لها من شرائط وقيود كانت هي الدليل الأقوى على ثبوتها، بينما أثبت الفلاسفة وجوبها دون الرجوع إلى المعجزة دليلاً على إثباتها؛ لعدم حاجتهم إلى ذلك كلّه.

ويبدو أن للمنهجين الفكريين المشار إليهما تأثيراً كبيراً في ذلك، فإن الهدف من قيام علم الكلام هو الدفاع عن مبادئ ومواد العقيدة أو إثباتها، وأما الفلسفة فلم يتضح فيها هذا الهدف، بل ولم يكن في أذهان الفلاسفة، ولذا فإن المتكلمين بحثوا عن أدلة إثبات النبوة، فوجدوا في المعجزة دليلاً قوياً، بينما كانت المعجزة عند الفلاسفة أثراً من آثار الاتصال بالعقل الفعال وليست دليلاً على هذا الاتصال.

وبينما بحث المتكلمون في بيان دلالة المعجزة على النبوة، ووضعوا لها من القيود ما يجعلها مقصورة على الدلالة على صدق الأنبياء، وأنها لا تكون إلا من الله سبحانه، نظر

إليها الفلاسفة على أنها ظاهرة طبيعية ممكنة الحصول لمن قدر عليها، وهذا يعني سلب المعجزة قيمتها وأهميتها، وإلحاقها بخوارق العادات التي تخضع لمعايير إنسانية وتنتفي عنها الصبغة الإلـٰهية.

ويبدو أن المتكلمين بما شعروا معه من أنهم القائمون على حفظ عقيدة المسلمين والمدافعون عنها، قد بحثوا في النبوة بكل جزئياتها، دقيقها وجليلها، ولم يتركوا في هذا الباب شاردة ولا واردة إلا وطرقوها، وبينوا علاقتها بالموضوع الأم «النبوّة» وناقشوها مناقشة دقيقة، ليسلم لهم ما ذهبوا إليه، بينما عرض الفلاسفة النبوة من خلال بحث علاقة الإنسان بخالقه، فظهر عندهم الاتصال بعالم الغيب عن طريق الاتصال بالعقل الفعّال الذي ينكشف عن طريق المغيبات وظهور خوارق العادات.

ولذلك لا نستغرب الإطالة في الحديث عن النبوة بعامة عند المتكلمين، والإقلال والإيجاز عند الفلاسفة، ذلك أنهم لا يستطيعون البحث في النبوة وما يتعلق بها؛ لأنها عندهم مرتبة ممنوعة ومكتسبة، وكل ما فعلوه هو إثبات أنها واجبة وضرورية، أما الدلالة عليها فلم يكن ذلك مهماً لهم؛ لأنها كما قلت كيفية بشرية تحصل بالارتقاء العقلي والتدرج في مراحل عقلية إنسانية متاحة للإنسان الذي يأخذ نفسه بنوع من المجاهدات ويمتاز بحدس قوي، مما فتح المجال أمام أعدائهم باتهامهم بالقول بفتح باب النبوة على مصراعيه، وعدم ختمه بمحمد ﷺ، وكان الأولى بهم أن يقيموا الدليل على ما ذهبوا إليه، سيما أنهم تعرضوا لهجمات شديدة من خصومهم.

وقد استتبع إثبات النبوّة عند المتكلمين، أو بيان كيفية حدوثها عند الفلاسفة البحث في الوحي، فبينما آمن به المتكلمون على أنه اتصال نازل طرفاه النبي من جهة والملك من جهة أخرى، رآه الفلاسفة اتصالاً صاعداً طرفاه العقل البشري في أعلى حالاته وأرقاها، والعقل الفعّال من عالم الغيب، على أن كيفية الاتصال معه غير

معروفة، بينما هي عند المتكلمين حسية، أعني: أن اتصال الملك بالرسول اتصال حسي بحيث يرى الرسول الملك ويستمع إليه، بالإضافة إلى أنماط أخرى من الاتصال غير الحسي، إلا أن الحس أقواها وأظهرها.

كما أن مذهب بعض الفلاسفة في هذا الاتصال قد أظهر أن الفيلسوف أعلى درجة من النبي؛ لأن طريقة اتصال النبي بالعقل الفعّال هي المخيلة، وهي طريق مملوء بالخيالات والرؤى الخيالية التي يلتقي عليها النبي والشاعر والساحر والمجنون... بينما طريق الفيلسوف هو طريق لا يمر بالمخيلة بل هو اتصال مباشر بين العقل «البشري» المستفاد والعقل (الإلهي) الفعّال، وزاد العقل المستفاد هنا هو التفكر والبحث والتأمل.

على أننا نلاحظ أن البيت الفلسفي ليس كله ممن ذهب هذا المذهب، فإن ابن رشد لم يقر ما ذهب إليه فلاسفة الإشراق، بل حاول الاقتراب كثيراً من آراء المتكلمين دون تحديد، وكالكندي الذي كان معتزلي الأفكار والآراء، وبالمقابل فإننا نجد الإمام الغزالي من البيت الكلامي قد خرج عن منهج أصحاب هذا البيت، وذهب إلى البيت الآخر ليضع يده في يد فلاسفة الإشراق، وينحو منحاهم في تفسير النبوّة وبيان كيفية حدوثها، مما جعل معظم المؤرخين يعدونه في هذا الباب أفلوطينياً، أو فيلسوفاً إشراقياً بشكل عام.

وأما المتصوفة فقد كانوا في عقيدتهم في النبوّة بالذات تبعاً للمتكلمين أو للفلاسفة، فإن فكر التصوف المعتدل لم يخرج عن فكر أهل السنة والجماعة وبالذات الأشعري والسَّلفيّ، وفكر التصوف الفلسفيّ لم يخرج في عمومياته عن الفلسفة الإشراقية، إلا أن كليهما يمتاز عن التابع له ببعض القرائن، فظهر بوضوح موضوع الكرامة، وعلاقتها بالمعجزة، والولاية وعلاقتها بالنبوة، فبينما بقيت الكرامة والولاية عند أصحاب التصوف السُّنيّ في حد الاعتدال وعدم الخروج عن المعتقد السُّنيّ،

خرجت عند أصحاب التصوف الفلسفيّ إلى حدِّ القول بأن الولاية أعم من النبوّة، وأن الأولياء أفضل من الأنبياء، وأنهم محفوظون لا يحصل منهم الخطأ والمعصية.

وقد بدا واضحاً أن الولاية والكرامة قد حظيتا باهتمام المتصوفة أكثر من اهتمامهم بالنبوة، فنجد أنهم يفردون لها فصولاً خاصة مطوّلة، يبحثون في ماهيتها وعلاقتها بخوارق العادات الأخرى وخصوصياتها، وأدلة حصولها، بينما تكاد الإشارة إلى النبوّة وما يتعلق بها تنحصر في بعض الكتب، وفي أغلبها لا تكاد تحصل على نص أو إشارة أو حتى تلميح.

وأياً ما كان الأمر، فإن الفلاسفة الإشراقيين ومن سار معهم في معتقدهم في النبوة لا شك قد انحرفوا عن المفهوم السليم لها المأخوذ من الكتاب والسنة، وقد غلطوا أيما غلط عندما ابتعدوا في تفسيراتهم لأمور العقيدة عن النص الصريح الذي يهدي العقول ويريح الوجدان، وتأولوا النصوص بما ينسجم مع قواعد المنطق وأسس الفلسفة.

وقد أدى نظر الفلاسفة هؤلاء إلى ظهور مفاهيم خاطئة عن النبوة، وصلت إلى أنها يمكن أن تكتسب وأن تكون مشاعاً مشتركاً بين فئات من البشر، والقول بالاكتساب يؤدي إلى الحكم بخروج معتقده عن مبادئ الدين، وإلحاقه بمنكري النبوات كما مر في بداية هذا الفصل.

كما أن التصوف الفلسفيّ قد انحرف عن مبادئ الدين انحرافاً بيناً حين تابع الفلاسفة في تصورهم للنبوّة ووصل إلى نتائج قريبة مما وصلوا إليه، فحين قدَّمَ الفلاسفة الفيلسوف على النبيّ، قدَّمَ المتصوفة الوليّ على النبيّ، بل إن هؤلاء زادوا فقالوا بوجود ولي خاتم له من الميزات ما يجعله متفوقاً في صفاته وأهميته على النبي.

وادعاء هؤلاء المتصوفة أن علمهم هذا مقصور عليهم، فلا يفهمه إلا هم، ولا

يقوى عليه سواهم، مردود في ظاهر الشريعة، فكل تبريراتهم للنبوة وملحقاتها مردودة في حكم الشرع، بالإضافة إلى أنها في حكم العقل غير مقبولة.

أما المتكلمون ومن سار على نهجهم من أصحاب التصوف السُّنيّ، فهم وإن اختلفوا في بعض الأفكار المتعلقة بالنبوة إلا أنهم لم يخرجوا على مقتضى الشرع، ولم يسرفوا في الاعتماد على مبادئ العقل إلا في التدليل على النبوة أو المعجزة أوالوحي، فإن العقل هاهنا كان هو الأقوى في الرد على منكري النبوات أو المشككين فيها. وليس في ذلك ما يعيب أو يخرج بالمسلم عن المنهج الشرعي السليم، فالعقل السليم مؤيد ومعاضد للنص وليس معارضاً له أو مخالفاً لمبادئه.

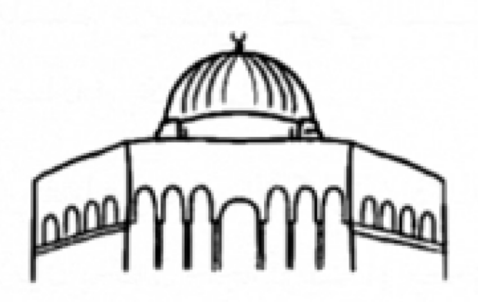
على أن هذا لا يعني موافقتنا على بعض الأفكار الشاذة المطروحة كقول القائلين: بأن صدق النبي كافٍ في الإيمان به دون حجة أو بينة أو معجزة، وكقولهم: بأن مجرد قول النبي أنه نبي كافٍ لتصديقه دون حجة أو دليل ... وكقولهم: يصح وجود نبي من غير وحي ومعجزة وشريعة ... وكإنكار بعضهم الكرامة، أو إنكار قيد التحدي للمعجزة... إلخ.

وليس من شك في أن دفاع المتكلمين عن النبوّة بالأدلة العقلية والنقلية جعلهم أعلى شأناً وأقوى حجةً وأكثر قبولاً عند جماهير المسلمين، بينما الفلاسفة لم يكونوا مقنعين في طروحاتهم للنبوّة ولا في كيفية عرضهم لها، مما أورثهم بُعد العامة عنهم وعدم تقبل أفكارهم، ليس في النبوّة وحسب، بل في كل ما طرحوه من فكر.

* * *



لا غالب إلا الله



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في

كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيِّك

محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها




الباب الثالث
في العصمة وصفات الأنبياء

وفيه فصول:

الفصل الأول: العصمة وصفات الأنبياء عند المتكلمين.

الفصل الثاني: العصمة وصفات الأنبياء عند الفلاسفة.

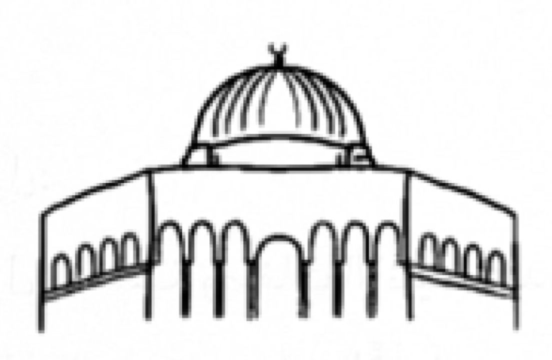
الفصل الثالث: العصمة وصفات الأنبياء عند الصوفيّة.

تعقيبٌ ونقد.






لَا غَالِبَ إِلَّا اللّٰه



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في

كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيِّك

محمد ﷺ وارحمها وفـرّج كربتها

الفصل الأول
في العصمة وصفات الأنبياء عند المتكلمين

العصمة في اللغة تعني: المنع والحفظ، يقال: عصمه الطعام: أي منعه من الجوع، وعصمه الله من المكروه: حفظه ووقاه، واعتصمت بالله امتنعت به، والاسم: العصمة[١]. كما تعني الاستمساك ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾ [آل عمران: ١٠٣].

وأما في الاصطلاح: فقد غلب في كل تعريف اتجاه أصحابه، فبينما يرجعها أهل اللطف من المعتزلة والشيعة وغيرهم من المتكلمين إلى أمر خارج عن نفس النبي، يرجعها الفلاسفة وأمثالهم إلى أمر ذاتي في النفس الإنسانية، فقد فهم المعتزلة العصمة على أنها: «لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة، حتى يكون المرء معه كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر»[٢]، ولا يطلق هذا المفهوم عندهم إلا على الأنبياء ومن جرى مجراهم!!

وفهم الشيعة الإمامية العصمة على أنها: «لطف يمتنع من يختص به عن فعل المعصية ولا يمنعه من وجه القهر، أي أنه لا يكون حينئذ داعٍ إلى فعل المعصية وترك الطاعة مع قدرته عليهما»[٣].

---

(١) انظر: مختار الصحاح، والمصباح المنير وغيرهما من معاجم اللغة مادة «عصم».

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٠.

(٣) انظر: توضيح المراد ص ٦٤٧.

وأما الأشاعرة فقد فهمها علماؤهم على أنها إقدار الله عز وجل أنبياءه على الطاعة دون المعاصي، فصاروا بذلك معصومين عن فعل المعاصي(١)، كما فهمها الماتريدية على أنها لطف من الله تعالى يحمل الإنسان على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء(٢).

وللسلف فهم للعصمة مختلف عن فهم بقية المتكلمين، فهم أولاً يُقرُّون بحصول العصمة من الأنبياء على ما سيرد تفصيله، أما عصمتهم فهي التوبة من الذنوب والخطأ، وأن لا يقروا عليها، حيث يستدركهم الله فيتوب عليهم ويبين لهم(٣).

وأما عند الفلاسفة، فالعصمة: «غريزة معها لا داعي إلى صدور المعصية مع القدرة عليها وتلك الغريزة هي قوة العقل بحيث توجب قهره على سائر القوى النفسانية»(٤)، أو هي: «خلق يمنع صاحبه عن الخطأ من جهة علمه بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات فيمكنه المعصية وعدم الطاعة، لكنه لعلمه بمعائب المعاصي ومضارها لا يرتكبها، ولعلمه بمحاسن الطاعات ومنافعها يفعلها، وتلك الهيئة النورية العلمية تؤكد وترسخ رسوخاً في الأنبياء والأولياء بتتابع الوحي و الإلهام»(٥).

وقد أشار الإيجي في «المواقف» إلى مثل هذا الفهم للعصمة ونسبه إلى الأشاعرة وقال: إن هذه «الصفة» تحصل ابتداء بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، وتتأكد في الأنبياء وتترسخ بتتابع الوحي إليهم بالأوامر الداعية إلى ما ينبغي، والنواهي الزاجرة

---

(١) انظر: أصول الدين، للبغدادي ص ١٦٩.

(٢) انظر: البداية من الكفاية في الهداية ص ٩٥ - ٩٦.

(٣) انظر: ابن تيمية: جامع الرسائل ـ المجموعة الأولى ص ٢٦٩، تحقيق د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى ١٩٦٩، مطبعة المدني ـ القاهرة.

(٤) انظر: توضيح المراد ص ٦٤٧.

(٥) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

عما لا ينبغي، والاعتراض على ما يصدر عنهم من الصغائر وترك الأولى، فإن الصفات النفسانية تكون في ابتداء حصولها أحوالاً «غير راسخة»، ثم تصير ملكات «راسخة» في محلها بالتدريج.

وقد أشار صاحب كتاب «سفينة الراغب» إلى أن الذي أشار إليه الإيجي يوهم أن يكون هو المذهب عند المتكلمين، وحقيقة الأمر أن هذا هو مذهب الفلاسفة «... كذا في« شرح المواقف»، والمصنف لم يذكر مذهب أهل السنة في تفسير العصمة، بل ذكر مذهب الفلاسفة على وجه يوهم أنه المذهب عندنا»[١]، غير أنه من العدل أن نشير إلى أن الشيخ الإيجي أشار إلى مذهب أهل السنة بقوله: «... وهي عندنا على ما يقتضيه أصلنا من استناد الأشياء كلها إلى الفاعل المختار ابتداء أن لا يخلق الله فيهم ذنباً»[٢].

ويشير ابن خلدون إلى أن العصمة هي: «حصول ملكة العفة في النفس مع العلم بالثواب والعقاب، و تتابع البيان من الله عز وجل، وخوف المؤاخذة على ترك الأولى»[٣] وهذا التعريف، هو أقرب لتعريفات الفلاسفة.

وثمّة مفاهيم أخرى للعصمة أشارت إليها بعض الكتب، فقد أوضح صاحب «الكليات» إلى أن عصمة الأنبياء تعني: حفظ الله إياهم بما خصهم به من صفاء الجوهر أولاً، ثم بما أولاهم من الفضائل الجسمية والنفسية ثانياً، ثم بالنصرة وتثبيت الأقدام، وبإنزال السكينة عليهم وبحفظ قلوبهم وبالتوفيق[٤].

---

(١) انظر: سفينة الراغب ص ٥٨٤.

(٢) انظر: المواقف ص ٥٧٥.

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين ـ الجزء الأول ص ١١٥، نشر الأب الأغوسطيني لوسيانو نورموميو، دار الطباعة المغربية ـ تطوان ١٩٥٢.

(٤) أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات ص ٦٤٥ الطبعة الأولى ١٩٩٢، مؤسسة الرسالة ـ بيروت. وانظر كذلك: المفردات في غريب القرآن، للراغب الأصفهاني مادة «عصم».

وأشار الفخر الرازي إلى أن من مفاهيم العصمة أنها: الأمر الذي يفعله الله بالعبد وعلم أنه لا يقدم مع ذلك الأمر على المعصية بشرط أن لا ينتهي فعل ذلك الأمر إلى حد الإيجاء[١].

وقد حدد هؤلاء أسباب العصمة في أمور أربعة هي[٢]:

أحدها: أن يكون لنفس النبي أو بدنه خاصية تقتضي ملكة مانعة من الفجور.

وثانيها: أن يحصل له العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات.

وثالثها: تأكيد تلك العلوم بتتابع الوحي والبيان من الله تعالى.

ورابعها: أنه متى صدر عن النبي أمر من باب ترك الأولى أو النسيان لم يترك، بل يعاتب وينبه عليه.... فإذا اجتمعت هذه الأمور الأربعة في شخص كان معصوماً عن المعاصي لا محالة.

وتتحقق العصمة عند الدَّهلوي إن توافر في الشخص المعصوم ثلاثة أمور هي[٣]:

١ـ أن يخلق نقياً عن الشهوات الرذيلة، سمحاً لا سيّما فيما يرجع إلى المحافظة على الحدود الشرعية.

٢ـ أن يوحي الله إليه حسن الحسن وقبح القبيح وما لهما.

٣ـ أن يحول الله بينه وبين ما يريد من الشهوات الرذيلة.

ويساوي شارح «تجريد الاعتقاد» من الشيعة بين مفهومي العصمة اللغوي والاصطلاحي فهو عنده: المنع لغةً وكذا في الاصطلاح، حيث لم يتجاوز مفهوم المنع،

(١) المحصل ص ٥٢١.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ٥٢٢.

(٣) انظر: ولي الله الدهلوي، حجة الله البالغة، تحقيق السيد سابق ص ١٨٠، دار الكتب الحديثة ـ القاهرة.

ويعزو الشارح هذا الاتفاق في المفهوم إلى الكل من المتكلمين والفلاسفة، والاختلاف بينهم إنما هو في بيان حقيقتها، أي ما به يتحقق الامتناع[١].

ويرى الشيخ المفيد من الشيعة أيضاً: أن العصمة ليست جنساً من أجناس الفعل، فهي من الله التوفيق الذي يسلم به الإنسان مما يكره إذا أتى بالطاعة، بحيث إذا أطاع الإنسان سميت هذه الطاعة عصمة وتوفيقاً، وإن لم يطع لم تسم كذلك، ويرى أن هذا مما لا يخالف فيه أحد وإنما الخلاف في حكم العصمة وكيف تجب وعلى أي وجه[٢].

وبدهيٌّ أن الشيعة يوجبون العصمة للنبي «ويجب أن يكون النبي معصوماً...»[٣]. وليس هذا رأيهم وحدهم، بل ذهب إلى ذلك جميع علماء الكلام[٤]، إلا أن الخلاف بينهم إنما يقع في مفهومها وحدودها، بالإضافة إلى ما ذكره العلماء السابقون.

والمتأمل في المفاهيم الموضوعة للعصمة يلاحظ أولاً: أنها تنصب على النبي كشخص، وأن علاقة العصمة بالرسالة إنما هي لحفظ التشريع من حصول خلل فيه أو ضعف أو ما يشعر بأنه خاضع لمعايير بشرية فيها من الخطأ والصواب ما يجعل منه عرضة للتغيير والتبديل، ولهذا رأينا إجماع العلماء على عصمة الأنبياء عن الكذب في التشريع والخطأ فيه كما سيرد.

وهنا ربما يثور سؤال هو: هل العصمة مكتسبة أم هبة؟

---

(١) توضيح المراد ص ٦٤٨.

(٢) الكتاب السابق ص ٦٤٥، وانظر: تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد ص ١٠٦.

(٣) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٦٠.

(٤) أورد الإمام الرازي خمسة عشر دليلًا على وجوب العصمة. انظر: عصمة الأنبياء ص ٢٨، الطبعة الأولى ١٩٨١، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

الواضح من خلال التعريفات: أن الذين أرجعوا العصمة إلى أمر خارج عن ذات النبي، وأنها من الله سبحانه بتوفيقه يرون أنها هبة، وليس للنبي أي فضل في حصول الفعل منه، وذلك إما بخلقهم على طبع يخالف غيرهم بحيث لا تخطر المعصية لهم ببال فلا يفكرون فيها ولا يميلون إليها، كما لا ينفرون عن الطاعة ولا يفكرون بذلك، أي أنهم مطبوعون على ذلك كالملائكة، وإما بصرف همتهم عن السيئات وإجبارهم على الطاعات جبراً[١]، ويترتب على هذا القول: أن النبي لا يستحق أي فضل أو جزاء على عصمته، ولما كان الفعل موجوداً للحساب لانعدام حرية الإرادة منذ البداية، وبالتالي فإن أي فعل يصدر عن الأنبياء لا يكون فعلاً حراً ولا يستحق أي جزاء، بالإضافة إلى أن العصمة هنا تعني حفظ الأنبياء من الوقوع في المعاصي وارتكاب الأخطاء، والواقع في قصص الأنبياء يشير إلى وقوع بعض الزلات منهم، وهذا يؤدي إلى القول بانخرام العصمة، والطعن في كونها من عند الله، إذ إن أفعال الله سبحانه لا يمكن بحال أن تكون موضع طعن لما يقتضي ذلك من حصول نقص في أفعاله سبحانه وهو محال، ولذا فقد ذهب الإمام الماتريدي وغيره إلى أن العصمة مع كونها هبة من الله، فإنها لطف منه يحمله على فعل الخير ويمنعه عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء، وقد ورد عنه أنه قال: العصمة لا تزيل المحنة[٢] أي: الابتلاء، ومعناها: أن العصمة لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية.

وأما الذين أظهر مفهومهم للعصمة أنها تأتي نتيجة وجود ملكة في النفس تمنع من الفجور وتتحصل بالعلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، فإنها على هذا تتحصل بالاكتساب بنوع من مجاهدة النفس، وبالتالي يستحق عليها صاحبها الجزاء

---

(١) انظر: شرح الفقه الأكبر ص ٥٩.

(٢) انظر: البداية من الكفاية في الهداية ص ٩٥.

بناء على الحرية الكاملة التي يتمتع بها الإنسان، الذي يراعي الابتعاد عن الخطأ بقدر الإمكان، ولكن القضية هنا: أن العصمة غير دقيقة ونسبية، وتستحيل أن تكون بالمعنى الذي أفرد لها؛ لأن إمكانية الوقوع في الخطأ كبيرة ومتوقعة ما دام الإنسان يعتمد في أفعاله على ذاته، وبهذا تنخرم العصمة أيضاً، ولا تكون عصمة بالمعنى المراد.

وإزاء هذا فإن العصمة في كلتا الحالتين موضع نقد ونظر بالرغم مما وضع لها من قيود، ولكن الذي يخفف هذا النقد هو أن العلماء لم يأخذوا معنى العصمة على إطلاقه، بل خصصوا فيه. فأجمعوا على أشياء، واختلفوا في أشياء بناء على عموم مذاهبهم.

وإذا ما تجاوزنا البحث في حقيقة العصمة إلى جزئياتها، وارتباطها بالأنبياء، فسنجد أننا أمام مجموعة أفكار ترتبط بهذا الموضوع، يمكن أن تصاغ على هيئة أسئلة يسهل الإجابة عليها.

هل العصمة وهي الامتناع عن المعاصي تتحقق للنبي قبل البعثة أم بعدها أم في كليهما معاً؟

وهل يمتنع صدور جميع المعاصي ـ كبيرها و صغيرها ـ عنهم أم بعضها؟

وهل يجوز صدور المعاصي عن الأنبياء عمداً أو سهواً أم لا يجوز صدورها كذلك؟

وهل يجوز صدور الكفر عن الأنبياء قبل البعثة وبعدها أم لا يجوز؟

وقد حاولت تقصي آراء المذاهب في هذه المسائل وما اتفقوا عليه وما اختلفوا فيه، فوجدت في ذلك ثلاثة اتجاهات رئيسة: جواز صدور المعاصي عن الأنبياء قبل البعثة وبعدها، عمداً أو سهواً، وامتناع صدور المعاصي عنهم مطلقاً، والاتجاه الثالث فيه تفصيل.

وتشير كتب علم الكلام إلى أن علماء الكلام قد اتفقوا على أن الأنبياء معصومون من تعمد الكذب فيما يتعلق بأمر الشرائع وتبليغ الأحكام وإرشاد الأمة، وبمعنى آخر: أجمع المتكلمون على وجوب عصمة الأنبياء عن تعمد الكذب فيما دلت المعجزة على صدقهم فيما يبلغونه عن الله[1]، إذ لو جاز تعمد الكذب عليهم لبطلت دلالة المعجزة على صدقهم.

وإذا اتفق العلماء على عدم جواز الكذب على الأنبياء فيما يتعلق بأمر الشرائع عمداً، فإنهم بعد ذلك اختلفوا في جواز صدور الكذب من الأنبياء في هذا الأمر سهواً، فنسب الإمام الرازي القول بأن العلماء أجمعوا على أنه لا يجوز على الأنبياء التحريف والخيانة فيما يتعلق بجميع الشرائع والأحكام لا بالعمد ولا بالسهو، وإلا لم يبق الاعتماد على شيء من الشرائع[2]، بينما يشير شارح «العقائد النسفية» إلى أن عصمتهم عن الكذب عمداً بالإجماع، أما سهواً فعند الأكثرين[3] وفي هذا تفصيل: فقد أشار الإمام الإيجي إلى إجماع الأمة على عصمة الأنبياء عن تعمد الكذب في التشريع، أما في جواز صدوره عنهم على سبيل السهو والنسيان ففيه خلاف «بين علماء الأشاعرة» حيث منعه الإسفراييني وكثير من الأئمة لدلالة المعجزة على صدق الأنبياء، وجوزه القاضي الباقلاني لاعتقاده بعدم دخوله في التصديق المقصود بالمعجزة[4]. بينما أشار القاضي عياض إلى أنه لا خلاف في امتناعه سهواً أو خطأً[5] وهو رأيه أيضاً.

---

(١) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٦٨.

(٢) انظر: عصمة الأنبياء ص ٢٦.

(٣) انظر: العقائد النسفية ص ١٧٠.

(٤) انظر: المواقف ص ٣٥٨، وغيره من كتب المتكلمين.

(٥) انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى ـ الجزء الثاني ص ٢٨٧ وص ٣٢٨.

والواقع أن الخلاف بين الإسفراييني والباقلاني في هذه المسألة يعود إلى دلالة المعجزة على صدق الأنبياء في تبليغ الأحكام، وهل يدخل الكذب في التبليغ سهواً تحت التصديق بالمعجزة أم لا؟ وقد قال الإمام الإسفراييني وكثير من علماء الكلام بأن الكذب عمداً فيما يتعلق بأمر الشرائع لو جاز صدوره عن الأنبياء، فإنه يلزم بطلان دلالة المعجزة على صدق النبي؛ لأن المعجزة إنما تحصل لتصديق النبي في مدعاه، والكذب منافٍ له، ولو جاز صدور الكذب على الأنبياء سهواً لبطلت دلالة المعجزة على النبوة لما في ذلك من تناقض، وحينئذ لا فرق بين تنزيههم عمداً أو تنزيههم سهواً.

أما القاضي الباقلاني فقال: إن دليل بطلان دلالة المعجزة إنما يدل على تنزيه الأنبياء عمداً لا سهواً؛ لأن دلالة المعجزة إنما هي فيما تعمد إليه من صدور الكذب الذي تعلق به العمد، وأما ما كان بلا عمد ـ سهواً ـ فلا يدخل تحت التصديق بالمعجزة، وحينئذ لا يلزم من وقوع الكذب منهم سهواً بطلان دلالة المعجزة على تصديق دعوى الأنبياء، لأن بطلان الشيء الذي لا يدل على المدعى غير مستلزم لبطلان الدعوى[1].

وقد أشرت إلى أن الشيعة ينزهون النبي عن الذنوب والمعاصي مطلقاً، أي أن الكذب وغيره من القبائح لا تصدر عن النبي لا قبل النبوة ولا بعدها، ولا عمداً أو سهواً.. إلخ، فالأنبياء معصومون عن المعاصي من أول ولادتهم إلى آخر عمرهم إلا ما كان على سبيل التقية.

ويشير الإمام البغدادي إلى أن ابن كرام يجيز الذنوب من الأنبياء من غير تفصيل، ولكن من أصحابه من يجيز الخطأ في التبليغ ويستشهد بما يزعمه من أن محمداً ﷺ أخطأ عند تبليغ قوله تعالى: ﴿وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ﴾ [النجم: ٢٠]، جرى على لسانه: تلك الغرانيق العلى شفاعتها ترتجى...[2].

---

(١) انظر: سيالكوتي على الخيالي على شرح العقائد للتفتازاني ـ الجزء الثاني ص ٢٤٢، طبعة عثمانية قديمة.

(٢) انظر: أصول الدين ص ١٦٨.

وأما أصحاب المنهج السلفي فعلى الرغم من مخالفتهم أصحاب المناهج الأخرى في موضوع العصمة، إلا أنهم يتفقون معهم في عصمة الأنبياء فيما يؤدون عن الله(١).

وقد فصَّل صاحب «الكليات» في هذا الموضوع فأشار إلى أن الكذب في الإخبار عن الوحي في الأحكام وغيرها مستحيل، سواء أكان الكذب عمداً أم سهواً أم غلطاً، وكذلك الخيانة بفعل شيء مما نهي عنه نهي تحريم أو كراهة، وكذا يستحيل في حقهم كتمان ما أمروا بتبليغه، وكذلك فإنهم معصومون عن الإخلال بأي فعل أمرهم الله أن يفعلوه تعليماً للأمة، فهم معصومون عن ذلك سهواً أو غلطاً فضلاً عن تعمد الإخلال به، أما ما يختص به الأنبياء من أمور دينهم ونحو ذلك مما يفعلونه دون أن يطلبوا من أتباعهم فعله، فإنهم فيه كغيرهم من البشر في جواز السهو والغلط، وهذا ما عليه أكثر العلماء خلافاً للمتصوفة وطائفة من المتكلمين الذين منعوا السهو والنسيان على الأنبياء(٢).

والحقّ أن تجويز الكذب على الأنبياء سهواً أو نسياناً أمر غير مقبول عقلاً، فإن الكذب في ذاته أمر مستقبح، فكيف إذا أضيف إلى الأنبياء وفي أمور التشريع التي جاءوا أصلاً من أجلها، وكيف يمكن للناس أن تصدق الكاذب وكيف نستطيع أن نفرق بين الكذب عمداً والكذب سهواً أو نسياناً، وإذا كان ذلك فما أهمية العصمة إذاً؟ وقد اتفق على أنها لحفظ الأنبياء من المعاصي بمنعهم عنها أو بعدم إقدارهم عليها... إلخ.

وإذا كان الرأي الغالب هو منع صدور الكذب عن الأنبياء في تبليغ الأحكام عمداً أو سهواً على ما مر، فقد أجمع العلماء أيضاً على عصمة الأنبياء من الكفر قبل النبوة وبعدها إلا عند بعض فرق الخوارج الذين يجوزون صدور المعاصي عن الأنبياء، وكل معصية عندهم كفر فيلزم من هذا تجويز الكفر، وقد أشارت بعض الكتب إلى أن

---

(١) انظر: المعتمد في أصول الدين ص ٢٤٧.

(٢) انظر: الكليات ص ٦٤٦.

القائلين بهذا القول هم الأزارقة، وأشارت بعض الكتب الأخرى إلى أنهم الفضيلية، حيث يشير الإمام الرازي إلى أن هؤلاء جوزوا بعثة من يعلم الله تعالى منه أنه يكفر[١] ومنهم من جوز بعثة من كان كافراً قبل الرسالة ووافقهم على ذلك ابن فورك غير أنه قال إن هذا لم يقع[٢].

كما أشار الرازي[٣] إلى أن جماعة تسمى الحشوية زعمت أن الرسول ﷺ كان كافراً قبل البعثة لقوله تعالى ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ﴾ [الضحى: ٧]، ولقوله سبحانه: ﴿مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ﴾ [الشورى: ٢٥]، وبيّنَ أن هذا الرأي لا يستقيم مع ما ذهب إليه المحققون: من أن الأنبياء معصومون عن الكفر قبل النبوة. يقول القاضي عياض: «وقد تعاضدت الأخبار والآثار عن الأنبياء بتنزيههم عن هذه النقيصة منذ ولدوا. ونشأتهم على التوحيد والإيمان .... ولم ينقل أحد من أهل الأخبار أن أحداً نبئ واصطفي ممن عرف بكفر وإشراك قبل ذلك، ومستند هذا الباب النقل»[٤].

والحقّ أنني بحثت عن هؤلاء القوم ما أمكنني البحث فلم أجد من يقول بهذا القول، وربما استنتج الرازي هذا الرأي من عموم الرأي الذي يجيز صدور الذنوب مطلقاً عن الرسل قبل النبوة وبعدها كما سيرد، على أنني وجدت شارح «مطالع الأنظار» يشير إلى أن الحشوية ـ وهو لقب أطلقه أعداء أصحاب الاتجاه السلفي عليهم ـ لم يجوزوا الكفر ولا إظهاره، ولكنهم جوزوا الإقدام على الكبائر فضلاً عن صغائر الذنوب[٥].

---

(١) انظر: المحصل ص٥٢٦، وانظر: الملل والنحل ـ الجزء الأول ص ١٨٦، والمواقف ص ٣٥٨ وغيرهم.
(٢) انظر: المحصل ص ٥٢٧.
(٣) انظر: الكتاب السابق ص ٥٢٧.
(٤) الشفا بتعريف أحوال المصطفى ـ الجزء الثاني ص ٢٥٧.
(٥) شرح مطالع الأنظار على طوالع الأنوار ص ١٢٠.

وقد جوَّزَ الشيعة إظهار الكفر من النبي على سبيل التقية عند خوف الهلاك وبرروا ذلك على أن إظهار الدين «الإسلام» قد يكون نوعاً من إلقاء النفس في التهلكة وهذا غير جائز لقوله تعالى: ﴿ تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة: ١٩٥].

كما أشار ابن حزم إلى أن الباقلاني قد أجاز على الأنبياء أن يكفروا، وإذا نهى النبي عن أمر ثم فعله، فليس ذلك دليلاً على أن الفعل الأخير قد نسخ النهي عن الفعل، لأنه قد يفعله وهو عاصٍ لله، وليس لأصحابه أن ينكروا ذلك عليه[١].

أما الشيعة، فإن سلم قولهم بجواز إظهار الكفر تقية، فإنه يؤدي إلى إخفاء الدعوة بالكلية، فيكون منافياً للغرض من البعثة، إذ إن إظهار الكفر سيكون في زمن إظهار الدعوة، وهذا يعني أنه سيكون في وقت ابتداء الإسلام، وما دام الأنبياء قد أمروا بالدعوة إلى الإسلام وتبليغ شرع الله، فكيف يجوز لهم إظهار الكفر في وقت الطلب إليهم إظهار الدعوة. وقد نقض هذا الرأي أحوال الأنبياء الذين تعرضوا لأذى أقوامهم دون أن يظهروا كفراً مع شدة خوفهم من الهلاك للعذاب الذي وقع عليهم، والقرآن مليء بمؤيدات ذلك.

وأما ما أورده ابن حزم عن الباقلاني وتلميذه أبي جعفر السمناني ـ قاضي الموصل آنذاك ـ من جواز الكفر على الأنبياء، فإنني لم أجد أحداً من العلماء يوافق ابن حزم في رأيه ذاك وإن نقل عنه، فالنقل لا يعني الموافقة، وقد أشار كثير من العلماء إلى أن الباقلاني أجاز صدور الكذب عن الأنبياء سهواً أو نسياناً في أمر التبليغ، ولكنهم لم يشيروا إلى ما أشار إليه ابن حزم، ولم أعثر على قول للباقلاني بهذا الخصوص فيما بين يدي من كتب له.

ويرى البزدوي من الماتريدية أن الرسل غير مستحيل عليهم الإشراك والكفر والكبائر، إلا أن الله تعالى عصمهم عن ذلك بفضله ورحمته[٢].

---

(١) انظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ الجزء الرابع ص ٢.

(٢) انظر: أصول الدين ص ١٧٢.

أما الكبائر من المعاصي والذنوب وهي ما كانت حراماً محضاً، وشرع عليها عقوبات محضة بنص قاطع في الدنيا والآخرة[١]، فقد منع العلماء صدورها عن الأنبياء عمداً بعد البعثة وخالف في ذلك الحشوية حيث لم يمنعوا صدور الذنب مطلقاً عن الأنبياء بعد البعثة، يشير القاضي عبد الجبار إلى ذلك بقوله: «وإذا قد صح لك ما قلناه، فقد ثبت أنه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها، خلافاً لما يقوله أهل الحشو»[٢] كما يمكن أن نستنتج مثل هذا الرأي من كلام ابن تيمية الذي رد فيه على الذين يقولون بعصمة الأنبياء من الذنوب مطلقاً حيث يقول: «واعلم أن المنحرفين في مسألة العصمة على طرفي نقيض، فكلاهما مخالف لكتاب الله من بعض الوجوه؛ قوم أفرطوا في دعوى امتناع الذنوب، حتى حرفوا نصوص القرآن المخبرة بما وقع منهم من التوبة من الذنوب، ومغفرة الله لهم، ورفع درجاتهم بذلك. وقوم أفرطوا في أن ذكروا عنهم ما دل القرآن على براءتهم منه، وأضافوا إليهم ذنوباً وعيوباً نزههم الله عنها، وهؤلاء مخالفون للقرآن، وهؤلاء مخالفون للقرآن...»[٣].

---

(١) التعريفات ص٢٣٣، وقد تعددت التعريفات الموضوعة للكبيرة، أجملها الشيخ محمد السفاريني بقوله: «والكبيرة كل معصية فيها حد في الدنيا أو وعيد في الآخرة، وزاد شيخ الإسلام: أو ورد فيها وعيد بنفي إيمان أو لعن ونحوهما ـ وقيل: ما لحق صاحبها وعيد شديد بنص كتاب أو سنة، قال ابن عبد السلام الشافعي: لم أقف للكبيرة على ضابط سالم من الاعتراض، وعدل إمام الحرمين عن تعريفها إلى حد السالب للعدالة فقال: كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة فهي مبطلة للعدالة، وكل جريمة لا تؤذن بذلك بل يبقى حسن الظن لصاحبها لا تحبط العدالة، وقد ذهب بعض العلماء إلى أن كل محرم كبيرة منهم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني والقاضي أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين الجويني، بل حكاه ابن فورك عن الأشاعرة. والصواب تقسيم الذنوب إلى كبيرة وصغيرة، ويقال أنه لا خلاف بين الفريقين في المعنى، بل في التسمية والإطلاق، لاتفاق الجميع على أن من المعاصي ما يقدح في العدالة ومنها ما لا يقدح ... إلخ، انظر: لوامع الأنوار البهية ـ الجزء الأول ص٣٦٥.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٣.

(٣) ابن تيمية، مجموع فتاوى ابن تيمية ـ المجلد الخامس عشر ص ١٥٠، مطابع دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت ـ تصوير الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.

هذا النص وغيره من نصوص الإمام، بالإضافة إلى نصوص شيوخ المنهج السلفي يجيز وقوع الذنب من الأنبياء مطلقاً، دون تمييز بين كبيرة وصغيرة، ودون تحديد للزمان قبل البعثة أم بعدها، فالإمام يعتبر أن الإفراط في دعوى امتناع الذنوب على الأنبياء، كالإفراط في اتهام الأنبياء بالوقوع في معاصٍ برأهم القرآن منها، وكلا الأمرين انحراف عن الصراط المستقيم، إلا إننا نجد في نصوص أخرى للإمام ابن تيمية ما يفيد بأنه لا يجيز صدور الكبائر عن الأنبياء إذ يقول: «... فإن القول بأن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر هو قول أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف، حتى أنه قول أكثر أهل الكلام، كما ذكر «أبو الحسن الآمدي» أن هذا قول أكثر الأشعرية، وهو أيضاً قول أكثر أهل التفسير والحديث والفقهاء، بل هو لم ينقل عن السلف والأئمة والصحابة والتابعين وتابعيهم إلا ما يوافق هذا القول»[1].

هذا نص واضح يشير إلى أن رأي الإمام بل رأي السلف وغيرهم من الأئمة هو أن الأنبياء معصومون عن الكبائر دون الصغائر، أما الصغائر ـ فيعترف الإمام وغيره بوقوعها من الأنبياء.

وإذا كان الإمام ابن تيمية قد مثل المنهج السلفي، ويرفض أن يكون الأنبياء قد صدر أو يصدر عنهم الكبائر، فإن أقوال علماء الكلام في السلف تحتمل أحد أمرين أو هما معاً: إما أنهم لم يطلعوا على كلام الإمام ابن تيمية وهو ممكن جداً لتأخره عن معظم علماء الكلام، وإما أن نصوص علماء السلف في هذا الموضوع كانت عامة دون تحديد كبيرة أو صغيرة، ومبررة بظواهر الآيات القرآنية التي توهم ارتكاب الذنوب من الأنبياء، وبعض هذه الذنوب معدود من الكبائر، يقول القاضي عياض: «اعلم أن المجوزين للصغائر على الأنبياء من الفقهاء والمحدثين ومن شابههم على ذلك من

---

(١) فتاوى ابن تيمية ـ الجزء الرابع ص ٣١٩.

المتكلمين احتجوا على ذلك بظواهر كثيرة من القرآن والحديث.. إن التزموا ظواهرها أفضت بهم إلى تجويز الكبائر وخرق الإجماع وما لا يقول به مسلم...»(١).

وليس هذا رأي القاضي وحده، بل ربما شاركه فيه كل من تحدث عن رأي السلف في هذا الموضوع من العلماء كالرازي، والبيضاوي، والإمام النسفي، والإيجي، والصابوني، والحلي والتفتازاني وغيرهم، بل ربما تجوز هؤلاء فزادوا بأن قالوا: بأن أصحاب المنهج السلفي أجازوا على الأنبياء صدور الصغائر و الكبائر في الأفعال والأحوال عمداً أو سهواً، قبل البعثة وبعدها، وليس هذا افتراء على السلف، ولا مستغرباً أن ينسب إليهم إذا ما طبقنا المبادئ الفكرية التي يعتمدونها من عدم الخوض في القضايا الاعتقادية مما للعقل فيه مجال، وتحكيم الكتاب والسنة فيها وعدم رد شيء منها مع عدم التأويل، فإن هذه المبادئ تؤدي إلى قبول مثل هذه الفكرة التي آمنوا بها من جواز صدور المعاصي عن الأنبياء سواء أكانت صغيرة أم كبيرة، ما عدا الكفر والكذب في التبليغ والكتمان، وسواء أكانت قبل البعثة أم بعدها.

ويمكن استنتاج ما ذهبوا إليه من بعض نصوصهم، كقول الإمام ابن تيمية: «...وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها ومن اتبعهم على ما أخبر الله به في كتابه، وما ثبت عن رسوله من توبة الأنبياء عليهم السلام من الذنوب التي تابوا منها، وهذه التوبة رفع الله بها درجاتهم، فإن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين، وعصمتهم هي من أن يقروا على الذنوب والخطأ، فإن من سوى الأنبياء يجوز عليهم الذنب الخطأ من غير توبة والأنبياء عليهم السلام يستدركهم الله فيتوب عليهم ويبين لهم كما قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ۞ لِّيَجۡعَلَ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ فِتۡنَةٗ لِّلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٞ وَٱلۡقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمۡۗ وَإِنَّ ٱلظَّٰلِمِينَ لَفِي شِقَاقِۭ بَعِيدٖ﴾ [الحج: ٥٢ - ٥٣]. وقد ذكر الله

---

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ـ الجزء الثاني ص ٣٥٣.

تعالى قصة آدم ونوح وداود وسليمان وموسى وغيرهم كما تلونا بعض ذلك فيما ذكرناه من توبة الأنبياء واستغفارهم...»[(١)].

وكما فهمنا من هذا النص لابن تيمية وغيره من النصوص أن الأنبياء غير معصومين من الخطأ والوقوع في الذنب، ولكن عصمتهم هي توبتهم وعدم إقرارهم على الذنب، فإننا نفهم أيضاً من خلال نص آخر لأبي يعلى بن الفراء الحنبلي أن الأنبياء غير معصومين من ارتكاب الذنب بإطلاق على طريق الخطأ والزلل والسهو والنسيان، ويمكن أن يدخل في هذا الكبائر وغيرها، إلا أنهم لا يقرون على ذلك، يقول أبو يعلى: «... ولم يكونوا معصومين من الخطأ والنسيان والصغائر، خلافاً للرافضة في قولهم: إنه لا يجوز الخطأ ولا الزلل على الأنبياء ولا على الإمام، والدلالة عليه: قوله تعالى لنبينا ﷺ: ﴿...لِيَغْفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ [الفتح: ٢]، ولو لم يكن للنبي ﷺ ذنب لأدى إلى أن لا يكون لقول الله تعالى و جه، وقوله تعالى في قصة آدم عليه السلام: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِىَ﴾ [طه: ١١٥]، وقوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]، وإخباره تعالى عنه وعن حواء حيث قالا: ﴿رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]، وقوله تعالى في قصة يوسف: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ [يوسف: ٢٤]، ومعلوم أن العزم على الزنا معصية محرمة يستحق عليها العقاب»[(٢)] ... هل نفهم من هذا النص أن الذنوب جميعها كبيرها وصغيرها جائزة على الأنبياء سهواً أو نسياناً أو خطأً أو زللاً؟

وقد أشرت في صدر هذا الباب إلى أن الشيعة يمنعون صدور المعاصي عن الأنبياء مطلقاً، قبل البعثة وبعدها، حيث يشير إجماع علمائهم إلى ذلك، فيقول الشيخ الطوسي:

---

(١) ابن تيمية، جامع الرسائل ص ٢٦٩.

(٢) المعتمد في أصول الدين ص ٢٤٧.

«... ويجب أن يكون النبي معصوماً من القبائح صغيرها وكبيرها، قبل النبوة وبعدها على طريق العمد والنسيان وعلى كل حال»[١].

ويبرر هذا الرأي بأن القبيح لا يخلو إما أن يكون كذباً فيما يؤديه عن الله، أو غيره من أنواع القبائح، فإن كان الأول، فلا يجوز عليه؛ لأن المعجز يمنع ذلك؛ لأن النبي إذا ادعى النبوّة، فإن صدقه يكون بالمعجزة، ويجري تصديقه بها مجرى أن يقول الله تعالى له: صدقت، فلو لم يكن صادقاً لكان قبيحاً، وتصديق الكذاب قبح لا يجوز عليه تعالى، أما غير ذلك من القبائح، فهم منزهون عنها؛ لأن في تجويزها عليهم ينفر من قبول أقوالهم، ولا يجوز أن يبعث الله نبياً ويأمر الناس باتباعه وهو على صفة تنفر من قبول قوله، ولهذا فإنه لا يجوز على الأنبياء الفظاظة والأخلاق المشينة والأمراض المنفرة وغير ذلك[٢]. وعلى هذا، فإن الشيعة لا يجيزون ظهور أي معصية على الأنبياء إلا في حالة التقية كما مر، بل إن قوماً من الإمامية يوجبون المعاصي على الأنبياء على سبيل التقية، أما ما عدا ذلك فهم منزهون منه من أول العمر إلى آخره.

ولابن حزم رأي يخالف ظاهر مذهبه، فهو لا يجيز لأحد من الأنبياء تعمد شيء من المعاصي، لا كبيرة ولا صغيرة، لا سراً ولا جهراً[٣]، أما ما يقع على سبيل السهو أو الخطأ فإنه يجيزه، ولكن الله سبحانه وتعالى لا يقرهم على ذلك، بل ينبههم عليه[٤].

وقد أشرت سابقاً إلى أن إجماع الأمة على عدم تجويز صدور الكبائر عن الأنبياء عمداً بعد البعثة لما في صدورها من محظورات شرعية وعقلية. فإن الأنبياء لو صدر

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٦٠.

(٢) الكتاب والصفحة السابقة.

(٣) الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٣٧٧.

(٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ الجزء الرابع ص ٢.

عنهم إحدى الكبائر لنتج عن صدورها مُحالات منها[(١)]:

١ـ لو صدرت عنهم الكبائر لكانوا أقل درجة من عصاة الأمة الذين لم يرتكبوا هذه الكبائر، وهذا محال.

٢ـ إن الذي يرتكب إحدى الكبائر فهو فاسق بإجماع الأمة، ووجب أن لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ ...﴾ [الحجرات: ٦]، لكن النبي مقبول الشهادة، فوجب أن لا يرتكب الكبائر، وإلا كان أدنى حالاً من تقاة الأمة وهو محال.

٣ـ لو أقدم على ارتكاب كبيرة لوجب زجره عنها، ولم يكن إيذاؤه محرماً، وفي هذا تناقض مع الآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ﴾ [الأحزاب: ٥٧].

٤ـ لو أتى بالكبيرة لوجب على الأمة الاقتداء به استجابةً للأوامر الإلـٰهية القاضية بالأمر باتباع الرسل، وفي هذا جمع بين نقيضين، الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال. كما لا يجوز الاقتداء بمن يعصي.

٥ـ إن الله تعالى جعل الأنبياء مصطفين وأخياراً، ولو ارتكب واحد منهم كبيرة من الكبائر لم يكن من جملة المصطفين والأخيار.

٦ـ لو جاز صدور الكبيرة عن الأنبياء، لجاز صدور الكفر والكذب، وإذا جاز الكذب عليهم فلا يمكن تصديقهم وقبول قولهم، وفي هذا انتفاء لفائدة إرسالهم.

وهناك أدلة كثيرة مبثوثة في كتب علم الكلام تتراوح بين السمع والعقل في منع صدور الكبائر عن الأنبياء عمداً.

---

(١) انظر: المحصل ص ٥٢٤.

أما صدورها عنهم سهواً، فقد منعه الشيعة، وجوزه السلف كما مر شرحه، أما المعتزلة فقد ترددت الحكايات عنهم بين تجويزهم ومنعهم، فأشار أكثر العلماء إلى أن المعتزلة منعوا الذنوب عن الأنبياء إطلاقاً، فهم في هذا كالشيعة ومبررهم عقلي هو أن هذه الذنوب من القبائح التي لا بد من أن يجنبها الله رسله، لأنهم لو لم يجنبهم هذه القبائح لم يقع القبول منهم بين الناس.

وليس ذلك فحسب، بل يذهب المعتزلة إلى عدم صدور الكبائر وغيرها عن الأنبياء قبل البعثة وبعدها، وخالفهم في هذا أبو علي الجبائي حيث يجوز الكبيرة على الأنبياء قبل البعثة[١] ويبدو أن هذا هو الغالب في مذهب المعتزلة حسب دلالة العقل عليه.

وأما الأشاعرة والماتريدية، فتشير كتبهم إلى خلاف أيضاً، فمنهم من منع وقوع الكبيرة من الأنبياء بعد البعثة إطلاقاً، وممن ذهب هذا المذهب القاضي عياض، والتفتازاني، والبيضاوي، والباقلاني، ونقله ابن فورك عن الأشعري... ومنهم من أجاز ذلك على طريق السهو وممن ذهب هذا المذهب الفخر الرازي، والإيجي، والبغدادي، والآمدي والنسفي وغير هؤلاء ممن ينضوون تحت قول هؤلاء العلماء «وأما سهواً فجوزه الأكثرون»[٢] أو ما شابهه.

وقد حدد الإمام الرازي جواز صدور الكبائر أو الصغائر عن الأنبياء في إحدى حالات ثلاث، إما السهو والنسيان، وإما ترك الأولى، وإما اشتباه المنهي بالمباح.

والواقع: أن تجويز الكبائر على الأنبياء سهواً مما لا يقبله العقل السليم، إذ كيف يعرف المتبع للنبي أن ما فعله النبي وهو المشرع صواب أم خطأ؟ وكيف نعرف أن

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٣، وانظر: المغني في أبواب العدل والتوحيد ـ الجزء الخامس عشر ص ٣٠٠ وما بعدها.

(٢) انظر هذا اللفظ مثلًا في: المواقف ص ٣٥٩، والعقائد النسفية ص ١٧١.

هذا الفعل قد فعله النبي على الصفة التي هو عليها سهواً أو عمداً؟ وهنا يختلط الحق بالباطل، ولا يتميز السهو عن غيره.

أما صغائر الذنوب أو ما ليس بكبيرة، فقد بحثها معظم علماء الكلام حيث أشار القاضي عياض إلى أن بعض الأئمة لم يفرقوا بين كبيرة وصغيرة، مستنداً إلى قول لابن عباس رضي الله عنه وغيره «من أن كل ما عصي الله به فهو كبيرة»، وإنما سميت الصغيرة بهذا الاسم بالإضافة إلى ما هو أكبر منها، والأصل: أن كل مخالفة لله سبحانه تعد كبيرة. ولقول القاضي أبي محمد عبد الوهاب المالكي البغدادي: «لا يمكن أن يقال أن في معاصي الله صغيرة إلا على معنى أنها تغتفر باجتناب الكبائر...»[1].

وأما أغلب العلماء فقد ميزوا الكبيرة عن الصغيرة، أما الكبيرة فقد مر تعريفها وأما الصغائر فقد أشار شارح «العقيدة الطحاوية» إلى أن عبارات السلف اختلفت في تعريفها فمنهم من قال: إنها ما دون الحدَّين: حدُّ الدنيا وحدُّ الآخرة. ومنهم من قال: إنها كل ذنب لم يختم بلعنة أو غضب أو نار، ومنهم من قال: إنها ما ليس فيها حدّ في الدنيا ولا وعيد في الآخرة، وهذا الأخير هو الأرجح لعدة أسباب منها: أنه المأثور عن السلف كابن عباس وابن عيينة وابن حنبل وغيرهم[2].

وقد توافق العلماء على تقسيم الصغائر إلى قسمين: صغائر منفرة، وصغائر غير منفرة، وبعضهم جعل الصغائر جميعها من القبائح المنفرة، وبالتالي منع صدورها عن الأنبياء إن عمداً أو سهواً، وهؤلاء هم الشيعة.

وأما السلف فتشير كتبهم وكتب غيرهم من علماء الكلام إلى أنهم يجيزون صدور الصغائر عن الأنبياء ولكنهم لا يقرون على ذلك الخطأ أو النسيان والصغائر عموماً.

---

(١) انظر الشفا بتعريف حقوق المصطفى - الجزء الثاني ص ٣٢٩.

(٢) انظر: شرح العقيدة الطحاوية ص ٤١٨، وانظر كذلك: شرح الفقه الأكبر ص ٥٦.

أما الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة، فترددت الأقوال عنهم بين إثبات جواز صدور الصغائر عن الأنبياء وبين نفي جواز صدورها، ومنهم من توقف في الحكم، يقول الشيخ المكلاتي: «أما الذنوب المعدودة من الصغائر فلا ينفيها العقل، ولم يقم عندي قاطع سمع على نفيها ولا على إثباتها، فالمسألة من المجتهدات»[١]، وكأن الشيخ المكلاتي أخذ رأيه هذا عن الشيخ الجويني الذي نجد نفس النص الذي أورده المكلاتي في كتابه لباب العقول مثبتاً في كتابه الإرشاد[٢] مع بعض الاختلاف اليسير الذي لا يخرج عن المعنى عند كليهما، فبينما نجد في نهاية قول الجويني تفصيلاً للمقصود من «كلمة قاطع» فيقول: إذ القواطع نصوص أو إجماع، ولا إجماع إذ العلماء مختلفون في تجويز الصغائر على الأنبياء، والنصوص التي تثبت أصولها قطعاً ولا يقبل فحواها التأويل غير موجودة[٣] نجد أن الإمام المكلاتي اكتفى بجملة «فالمسألة من المجتهدات»، لتسد عن هذا التفصيل الوارد في كتاب الإرشاد.

إلا أن الاثنين الجويني والمكلاتي يعودان فيختلفان في النتيجة، إذ يجوزها الجويني بدليل السمع، ويمنعها المكلاتي بغلبة الظن.

وإذا عدنا إلى نوعي الصغائر، المنفرة وغير المنفرة، فإن المنفرة هي مما يمنع صدورها عن الأنبياء باتفاق العلماء[٤] سواء كان هذا عمداً أو سهواً، وقد شذ عن هذا الإجماع بعض السلف ـ بناء على أصل مذهبهم في تجويز صدور الذنب على الأنبياء عموماً ـ والجاحظ، والمعتزلة حيث جوزوا ذلك سهواً بشرط أن ينبهوا عليه فينتهوا عنه وقد وافق الجاحظ في هذا الرأي كثير من المتأخرين، وأخذ به صاحب «المواقف».

---

(١) انظر: لباب العقول ص ٣٧٣.

(٢) انظر: الإرشاد ص ٢٩٨.

(٣) انظر: الكتاب السابق ص ٢٩٨.

(٤) انظر مثلًا: حواش على شرح الكبرى ص ٤٦٨، العقائد النسفية ص ١٧١، المواقف ص ٣٥٩، الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٣٧٨، شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٥، الإرشاد ص ٢٩٨.

والمقصود بالمنفرة تلك التي تؤذن بالسقوط وقلة الديانة وتشعر بالخسة وتخرم المروءة، كالسرقة، والبغاء، والللياطة، والكذب، والنميمة، والغش، ودمامة الخلقة، وقبح المنظر، وعهر الأمهات، وفجور الآباء، وغير ذلك من الصفات التي تنفر عن قبول قول الأنبياء، فإن هذا كله قبيح ومشعر بالخسة ومؤذن بالسقوط وقلة الديانة فهو ممتنع عليهم.

ويشرح صاحب «الاقتصاد» فيما يتعلق بالاعتقاد المقصود بالتنفير بقوله: «ومرادنا بالتنفير هو أن يكون معه أقرب إلى أن لا يقع منه القبول، ويصرف عنه وإن جاز أن يقع على بعض الأحوال كما أن ما يدعو إلى الفعل قد لا يقع معه الفعل»[١].

ويزيد القاضي عياض: أن الأنبياء منزهون ليس مما ذكر من صغائر الخسة المؤذنة بالسقوط وقلة الديانة فحسب، بل يلحق بهذا ما كان من قبيل المباح الذي يؤدي إلى مثل ما أدت إليه الذنوب المنفرة لخروجه عن اسم المباح إلى الحظر، وذلك من باب سد الذرائع[٢].

أما الصغائر غير المنفرة من غير المشار إليه فقد ذهب جمهور علماء الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة إلى جوازه على الأنبياء عمداً فضلاً عن جوازه سهواً، يقول صاحب «المواقف»: «أما الصغائر عمداً فجوزه الجمهور إلا الجبائي، وأما سهواً فهو جائز اتفاقاً إلا الصغائر الخسية...»[٣]، غير أنني وجدت في «شرح العقائد العضدية» لجلال الدين الدواني والشيخ محمد عبده ما يشير إلى أن الشيخ الإيجي قد ذهب إلى خلاف هذا الرأي حيث يقول: «واختير في المواقف وشرحه أنهم معصومون في زمان نبوتهم عن الكبائر مطلقاً، أي سهواً أو عمداً، وعن الصغائر عمداً، هذا والمحققون من المحدثين والسلف

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٦١.

(٢) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ـ الجزء الثاني ص ٣٣٠.

(٣) المواقف ص ٣٥٩.

الصالح على عصمتهم عن الصغائر عمداً، والكبائر مطلقاً بعد البعثة»[١] وربما يحمل هذا المنع على الصغائر المنفرة أو يحمل النص السابق على الصغائر التي لا يترتب على ارتكابها أي محظور شرعي وليست منفرة.

على أن النصوص التي أوردها العلماء، إما نصوص تشير إلى آرائهم، وإما نصوص تشير إلى آراء عامة في المذهب، وأكثر ما نرى هذا في الفكر الأشعري، أما النصوص التي تشير إلى آراء العلماء فهي دقيقة ويمكن الاعتماد عليها، فنرى الرازي مثلاً لا يجيز صدور الصغائر والكبائر عن الأنبياء عمداً، ولكنه يجيز صدورها على سبيل السهو[٢]. ونرى المكلاتي يغلب على ظنه عصمة الأنبياء من الصغائر والكبائر كما مرّ، ونرى الإمام الجويني يغلب على ظنه جواز صدور الصغائر، ونرى شارح «المقاصد» يجيز صدور الصغائر سهواً لا عمداً بشرط أن لا يصروا عليها، بل ينبهوا فينتهوا، بينما يشير إلى جواز صدورها عمداً عند إمام الحرمين، وعند أبي هاشم من المعتزلة[٣]، ونرى القاضي عبد الجبار يجوِّزُ الصغائر التي لا حظ لها في تقليل الثواب دون التنفير[٤]، ونرى ابن حزم لا يمنع من صدور ذنوب لولا الشريعة لم يكن فيها عيب، ولكن هذا المنع قبل البعثة لا بعدها[٥]، ونرى الإمام الغزالي يغلب على ظنه وقوع الصغائر من الأنبياء[٦].

---

(١) انظر الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين ـ القسم الثاني ص ٦٤٠.

(٢) انظر: عصمة الأنبياء ص ٢٨، والأربعين في أصول الدين ـ الجزء الثاني ص ١١٧.

(٣) انظر: شرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص ٥١.

(٤) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٥.

(٥) انظر: الدرة فيما يجب اعتقاده ص ٣٧٨.

(٦) انظر: المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو ص ٢٢٣، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

ونرى الشهرستاني يقول بعصمتهم عن الصغائر؛ لأنها تصير كبائر بالاتفاق إذا توالى صدورها، غير أنه يشير إلى أن من الجائز لهم ترك الأولى من الأمرين المتقابلين جوازاً و جوازاً وحظراً وحظراً[١] ونرى ابن العربي المالكي يقول بأن الأنبياء معصومون عن الصغائر والكبائر[٢].

وأما النصوص التي تشير إلى رأي المذهب عامة، فإننا نرى اختلافاً بيِّناً في إسناد الآراء المطروحة إلى أصحابها، فنرى من العلماء من يشير إلى أن رأي جمهور المتكلمين جواز صدور الصغائر عن الأنبياء عمداً أو سهواً، يقول شارح «الكبرى» للسنوسي: «وأما الصغائر التي لا خسة فيها فجوزها عمداً وسهواً الأكثرون، وبه قال أبو جعفر الطبري من أصحابنا، ومنعه طائفة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين عمداً أو سهواً...»[٣]. ويقول شارح «العقائد النسفية»: «وأما الصغائر فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجبّائي وأتباعه، ويجوز سهواً بالاتفاق...»[٤]. ويشير الإمام الرازي إلى أن مذهب المعتزلة جواز تعمد الصغيرة غير المنفرة، وبه قال القاضي عبد الجبار.

ويشير شارح «تجريد الاعتقاد» إلى أن جماعة المعتزلة جوزوا الصغائر على الأنبياء إما على سبيل السهو أو على سبيل الخطأ في التأويل، أما الأشاعرة والحشوية فقد جوّزوا عليهم الصغائر والكبائر إلا الكفر والكذب[٥].

---

(١) انظر: نهاية الأقدام ص ٤٤٥.

(٢) انظر: أحكام القرآن، تحقيق محمد علي البجاوي ـ الجزء الرابع ص ١٦٣٤، الطبعة الثانية ١٩٦٧، تصوير طبعة عيسى البابي الحلبي القاهرة، دار الفكر ـ بيروت.

(٣) حواش على شرح الكبرى ص ٤٦٨.

(٤) العقائد النسفية ص ١٧١.

(٥) شرح تجريد الاعتقاد ص ٢١٧.

ومن العلماء من جوز صدور الصغائر عن الأنبياء سهواً لا عمداً، فيشير الإمام البغدادي إلى أن أصحابه (الأشاعرة) أجمعوا على عصمة الأنبياء بعد النبوة عن الذنوب مطلقاً إلا ما صدر سهواً أو خطأ، فالسهو والخطأ ليسا من الذنوب، وأما المعتزلة فمنهم من أجاز صدور الذنب بطريق الخطأ من جهة التأويل والاجتهاد فقط، وقد جوز أبو هاشم عليهم الصغائر غير المنفرة، وأجاز النظام وجعفر بن مبشر عليهم ذلك سهواً أو خطأ[1]. ويشير شارح «طوالع الأنوار» إلى أن أصحابه أيضاً (الأشاعرة) جوزوا الصغائر سهواً لا عمداً، وفصَّلَ الرازي في المسألة فقال: إن الأكثرين أجازوا صدور المعصية عن الأنبياء على أحد وجوه ثلاثة: السهو أو النسيان، وترك الأولى، واشتباه المنهي بالمباح[2].

ويشير الإمام البزدوي إلى أن أهل السنة والجماعة قالوا بعدم عصمة الأنبياء من الزلات، وهو ما يقع من الذنوب عنهم خطأ أو نسياناً. أما المعتزلة فمنهم من منع صدور الذنوب عن الأنبياء إطلاقاً وعند بعضهم وبعض الخوارج عدم المنع[3]. ويشير شارح المقاصد إلى أن المذهب منع الصغائر عن الأنبياء عمداً لا سهواً وخالف في ذلك إمام الحرمين وأبو هاشم من المعتزلة.

والرأي الثالث في هذا الباب هو: منع صدور الصغائر عن الأنبياء مطلقاً، حيث أشار إلى ذلك القاضي عياض عن جماعة من المحققين من الفقهاء والمتكلمين[4] وأشار ابن حزم إلى ذلك بقوله: «وذهبت جميع أهل الإسلام من أهل السنة والمعتزلة والنجارية والخوارج والشيعة إلى أنه لا يجوز البتّة أن يقع من نبي أصلاً معصية بعمد لا صغيرة ولا

---

(١) انظر: أصول الدين للبغدادي ص ١٦٧.

(٢) المحصل ص ٥٢٨.

(٣) أصول الدين للبزدوي ص ١٦٧.

(٤) انظر: الشفا بتعريف حقوق المصطفى ـ الجزء الثاني ص ٣٢٩.

كبيرة وهو قول ابن مجاهد الأشعري شيخ ابن فورك والباقلاني»[١]. وقد أشار البزدوي إلى أن الإمام الأشعري يذهب إلى أن الأنبياء معصومون عن الكبائر والصغائر جميعاً وكذلك عن الزلات، وأن ما صدر عنهم كان قبل النبوة[٢].

وقد تبين من مجموع هذه الآراء أنه لا يوجد إجماع على رأي واحد، ولكن الذي يبدو أن الأكثرين من العلماء يجيزون صدور الصغائر غير المنفرة عن الأنبياء سواء عمداً أو سهواً، ويبدو أن مستند هؤلاء المجيزين هو العقل والشرع كما أشار إلى ذلك إمام الحرمين والمكلاتي، فإن العقل لا ينفيها، وقد وردت قصص في القرآن توحي بوقوع المعاصي من الأنبياء، وكان هذا مذهب السلف جميعاً.

وإزاء هذا، فإن من لم يجز صدور المعاصي عن الأنبياء اضطر إلى مناقشة الآيات الكريمة والأحاديث النبوية التي فيها إشارات واضحة إلى حصول المعصية، وتأويلها بما يتناسب مع مذهبه، فأول الأشاعرة هذه المعاصي، وذهب معظمهم إلى أن حصولها كان قبل النبوة. وأما المعتزلة فقد أشاروا إلى تجويزها على سبيل الخطأ في التأويل والاجتهاد أو على سبيل النسيان والسهو ويعاتبون على ذلك، أو لأنها تقع محيطة بكثرة ثوابهم، وأما السلف فلم يحتاجوا إلى تبرير أو تأويل فإن العصمة عندهم تعني التوبة عن الذنب كما مر.

والذي أميل إليه هو: أن الأنبياء منزهون عن قبائح الأعمال من الصغائر، أما التي لا يترتب عليها محظور شرعي أو يجتهد فيها الرسول فينبه إن أخطأ، أو يتعمد فعلها تنبيهاً لقومه أو تعليماً لهم، وكذا إن نسي أو سها فهذا جائز لأنه مما تنتفع به الأمة ولا يلحق ضرراً بالتشريع أو يسبب نفوراً من الأنبياء ويترتب عليه عدم تقبل أقوالهم، والله أعلم.

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ الجزء الرابع ص ٢.

(٢) انظر: أصول الدين ص ١٦٨، وانظر كذلك: مجرد مقالات الأشعري ص ١٥٨، على أن البزدوي نفسه يشير إلى عدم عصمة الأنبياء عن الزلات.

وإذا بحث العلماء في العصمة من جميع وجوهها، فقد بحثوا في علاقتها بالنبي قبل البعثة، وهل يكون النبي معصوماً قبل البعثة أم بعدها فقط؟

لا شك أن الخلاف في هذه المسألة منحصر أيضاً في جمهور الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة، أما السلف والشيعة فلا خلاف في أن الأول منها يجيز صدور الذنوب عن الأنبياء إطلاقاً، والآخر يمنع صدورها عنهم إطلاقاً، فبقي الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة حيث أجمع العلماء على أنه لا يمتنع عقلاً صدور كبيرة عن الأنبياء فضلاً عن الصغائر، يقول الرازي: «وأما أنه يجب كونهم معصومين عن الصغائر قبل البعثة وبعدها، فالروافض أوجبوا ذلك ومن عداهم جوزوا ذلك لكن اختلفوا في كيفيتها... إلخ»[١]، ويؤكد هذا الرأي الإمام الإيجي بقوله: «هذا كله بعد الوحي، وأما قبله فقال الجمهور لا يمتنع أن يصدر عنهم كبيرة إذ لا دلالة للمعجزة عليه، ولا حكم للعقل»[٢].

كما تشير نصوص الإمام الأشعري إلى جواز حصول الذنوب من الأنبياء قبل الوحي، أما المعتزلة فقد تضاربت الآراء حول مذهبهم في هذه المسألة، فبينما نجد بعض العلماء يشيرون إلى أن المعتزلة وافقوا الأشاعرة والماتريدية في القول بعدم امتناع صدور المعصية عن الرسول عقلاً قبل البعثة صغيرة كانت أم كبيرة، نجد بعض العلماء يشيرون إلى خلاف هذا الرأي، يقول شارح عقيدة أهل التوحيد الكبرى: «أما حكمها قبل النبوة، فالذي ذهب إليه أكثر الأشاعرة وطائفة كثيرة من المعتزلة إلى أنه لا يمتنع عقلاً على الأنبياء عليهم الصلاة والسلام قبل البعثة معصية كبيرة كانت أو صغيرة، وذهب بعض أصحابنا إلى أنه يمتنع ذلك .... وذهب الروافض إلى امتناع ذلك كله عليهم عقلاً قبل البعثة ووافقهم أكثر المعتزلة في امتناع وقوع الكبائر منهم عقلاً قبل البعثة»[٣].

---

(١) انظر: المحصل ص ٥٢٨.

(٢) انظر: المواقف ص ٣٥٩.

(٣) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٦٧.

هذا نص فيه رأيين متناقضين لفرقة واحدة، أحدهما: لا يمنع صدور الكبيرة فضلاً عن الصغيرة، والآخر: يمنع صدور الكبيرة بناء على ما اعتمده القوم من أصل مذهبهم في التحسين والتقبيح العقليين.

إلا أن الذي يحسم الأمر هو رأي المعتزلة أنفسهم، فيشير القاضي إلى أنه لا يجوز على الأنبياء الكبيرة لا قبل البعثة ولا بعدها، وإن كان يلمح إلى أن أبا علي الجبّائي قد جوز ذلك قبل البعثة لا بعدها[١].

ومفهوم المخالفة من نص القاضي يقضي بأن صدور الصغائر من الأنبياء قبل بعثتهم جائز، وهذا هو الأقرب لمفهوم نصوص العلماء، حيث يفهم منها منع الكبائر وتجويز الصغائر «... وقال أكثر المعتزلة: تمتنع الكبيرة وإن تاب منها؛ لأنه يوجب النفرة. وهي تمنع عن اتباعه فتفوت مصلحة البعثة...»[٢] ويمكن فهم ذلك من نص الرازي في «المحصل» الذي يشير إلى أن من عدا الروافض يجوزون حصول الصغائر من الأنبياء قبل البعثة، والمعتزلة من هؤلاء المستثنون، يؤكد هذا أنه أورد على الاستثناء استثناء آخر شمل النظام والأصم وجعفر بن مبشر وهؤلاء من المعتزلة.

وقد دافع أعلام المتكلمين عن العصمة بعد أن أوجبوها للأنبياء، وأثبتوها لهم بأدلة عقلية، حيث صاغ الإمام الرازي على وجوبها خمسة عشر دليلاً[٣]. وتتركز هذه الحجج حول تناقض صدور الذنب مع ما أعد الله للمذنب من عقاب، وتناقض أمر الله سبحانه لنا باتباعهم في أقوالهم وأفعالهم، مع أوامره سبحانه بعدم اتباع العاصي مع ما رتبه الله على العاصي من عقوبات دنيوية من زجر وتعنيف ولوم وإقامة حدود ورد شهادة ... إلخ،

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٣.

(٢) انظر: المواقف ص ٣٥٩.

(٣) يمكن الرجوع إلى هذه الأدلة في كتابيه «عصمة الأنبياء» و«الأربعين في أصول الدين».

وهذا يتنافى مع النبوة ومع ما وصف الله به أنبياءه من أنهم كانوا من المصطفين الأخيار، وأنهم كانوا يسارعون في الخيرات ... إلخ، وعلى العموم، فإن هذه الأدلة تقيم الحجة على أن عصمة الأنبياء تتنافى مع صدور الذنوب والمعاصي منهم، لما يترتب على هذا الصدور من محالات تتناقض مع البعثة أصلاً، ومع الأهداف السامية التي أرسل لأجلها هؤلاء الأنبياء، وهي إقامة مجتمع سليم من الأمراض الأخلاقية، معافى في تفكيره وأحاسيسه، متصل في عقيدته ومبادئه بخالقه، لتستمر خلافة الإنسان في الأرض على أسس سليمة قوية لا يد للمخلوق في وضعها وإنما في تنفيذها، وعلى هذا، فلا بد من إعادة النظر فيما نسب إلى الأنبياء من أعمال توهم أنها نقض للمصلحة، ولا بد من التمييز بين ما نقل عن الأنبياء من هذه الأعمال بطريق متواتر أو غير متواتر، فما نقل عنهم بطريق غير متواتر يرد، لأن التشكيك في صحة الحديث أيسر من التشكيك في عصمة نبي.

وأما ما نقل عنهم بطريق متواتر، فلا بد من حمله على وجه يدرأ سقوط العصمة عنهم كأن تكون المعصية قد وقعت قبل النبوة، أو حدثت نسياناً أو سهواً، أو خطأ في اجتهاد مشروع، أو بأن تكون من قبيل ترك الأولى والأفضل. .. إلخ، يقول الشيخ الإيجي: «... والجواب إجمالاً: أن ما كان منها منقولاً بالآحاد وجب ردها؛ لأن نسبة الخطأ إلى الرواة أهون من نسبة المعاصي إلى الأنبياء، وما ثبت منها تواتراً، فما دام له محمل آخر حملناه عليه، ونصرفه عن ظاهره لدلائل العصمة، وما لم نجد له محيصاً حملناه على أنه كان قبل البعثة، أو من قبيل ترك الأولى، أو صغائر صدرت عنهم سهواً، ولا ينفيه تسميته ذنباً ولا الاستغفار منه ولا الاعتراف بكونه ظلماً منهم، إذ لعل ذلك لعظمة عندهم، أو إن قصدوا به حفظاً من أنفسهم، ومن جوز الصغائر عمداً فله زيادة فسحة»[1].

---

(١) المواقف ص ٣٦١.

وإذا كانت العصمة لازماً من لوازم النبي، فإن هناك صفات أخرى لا بد من توافرها فيه، بعضها خارج عن ذاته وبعضها ذاتي فيها.

وقد أشار بعض العلماء إلى تصورات خاصة رأوها لازمة للنبي لزيادة صفات الكمال فيه، وللحرص على أن لا يكون فيه أي منفر يبعد أتباعه عنه، يقول صاحب البداية من الكفاية: «لا بد للرسول من معاني[1] يختص بها عن غيره، فيصير بها أهلًا للسفارة بين الله تعالى وبين خلقه، قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعۡلَمُ حَيۡثُ يَجۡعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام: ١٢٤]، فمن ذلك: أن يكون أعقل أهل عصره وأحسنهم خلقاً، ولا يكون موصوفاً بصفات تخل بأداء الرسالة نحو العجمة والخرس، ويجوز أن يكون أعمى، ولو كان قبل الإرسال يزيل وقت الإرسال كما أزال عقدة لسان موسى عليه السلام بسؤاله»[2].

ويتوسع شارح «المقاصد» في بيان الصفات التي يراها ضرورية للنبوة، منها: الذكورة، وكمال العقل، والذكاء، والفطنة، وقوة الرأي، والسلامة عن كل ما ينفر عنه كزنا الآباء وعهر الأمهات، والغلظة، والفظاظة، والعيوب الجسدية المنفرة كالبرص والجذام وغيرهما، وكذا الأمور المخلّة بالمروءة كالأكل على الطريق، والعمل في الحرف الدنيئة كالحجامة ونحوها، وكل ما يخلّ بحكم البعثة من أداء الشرائع وقبول الأمة[3].

ويبدو أن شارح «تجريد الاعتقاد» قد اتفق مع شارح «المقاصد» على معظم هذه الشروط، فأوردها كما أوردها شارح «المقاصد» مع بعض الشرح والتفصيل والتبرير[4].

---

(١) هكذا وردت، والصواب: معان.

(٢) البداية من الكفاية ص ٩٥.

(٣) انظر: شرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص ٦١.

(٤) انظر: شرح تجريد الاعتقاد ص ٢١٨، وقد توفي شارح التجريد (الحلي) بعد شارح المقاصد التفتازاني بأربع عشرة سنة تقريباً إذ توفي الأول سنة ٧٢٦هـ، وتوفي الثاني سنة ٧١٢هـ.

وإذا كان قد اتفق شارح «التجريد» مع شارح «المقاصد» على صفات معينة، فقد أورد الشيخ الأشعري هذه الصفات مختصرة حيث نقلها عنه الإمام ابن فورك بقوله: «وكان يقول: إن الرسول يجب أن يكون أكمل من جملة المرسلين إليهم عقلاً وفضلاً وفطنةً ومعرفةً وصلاحاً وعفةً وشجاعةً وسخاوةً وزهادة»[1]، بالإضافة إلى أنه لا يجيز أن يكون الرسول امرأة، ولا عبداً، ولا ناقص الحس، إذ إن كمال الحواس عنده لازمة للحاجة إليها في أداء الرسالة.

وقد رأينا أن الإمام الصابوني من الماتريدية قد أجاز بعض النقص في الحواس عند النبي وبالذات العمى ولكنه لم يجز العجمة والخرس، فكأن فقدان البصر عنده لا يخل بأداء الرسالة، بينما عند الإمام الأشعري لا يجوز أن يكون النبي ناقص الحس دون استثناء لأي حاسة.

وقد توافق كلام العلماء المتأخرون على أن هذه الصفات جميعها تجتمع في أربع رئيسة هي: الفطانة، والصدق، والتبليغ، والأمانة بالإضافة إلى الذكورة وعدم تعرضهم للأمراض المنفرة، يقول الشيخ محمد عبده: «ومن لوازم ذلك بالضرورة: وجوب الاعتقاد بعلو فطرتهم، وصحة عقولهم، وصدقهم في أقوالهم، وأمانتهم في تبليغ ما عهد إليهم أن يبلغوه، وعصمتهم من كل ما يشوه السيرة النبوية، وسلامة أبدانهم مما تنبو عنه الأبصار، وتنفر منه الأذواق السليمة، وأنهم منزهون عما يضاد شيئاً من هذه الصفات المتقدمة، وأن أرواحهم ممدة من الجلال الإلهي بما لا يمكن معه لنفس إنسانية أن تسطو عليها سطوة روحانية، أما فيما عدا ذلك فهم بشر يعتريهم ما يعتري سائر أفراده، يأكلون ويشربون، وينامون ويسهون، وينسون فيما لا علاقة له بتبليغ الأحكام، ويمرضون، وتمتد إليهم أيدي الظلمة وينالهم الاضطهاد، وقد يقتل الأنبياء»[2].

---

(١) انظر: مجرد مقالات الأشعري ص ١٧٦.

(٢) انظر: رسالة التوحيد ص ٩٠.

ويبدو أن قدماء المتكلمين لم يتطرقوا إلى بحث هذه الصفات باعتبار أنها كلها قد تحققت في الأنبياء، باستثناء موضوع الذكورة حيث خالف فيها الإمامان الأشعري وابن حزم، فأجازا أن يكون في الأنبياء نساء ولكنهما منعا أن تكون النساء مرسلات. وربما كان السبب في عدم بحث القدماء في هذه الصفات أنها مترتبة على العصمة، فقد مر أن الأنبياء معصومون من الكذب، والكذب نقيضه الصدق، وما داموا معصومين من الكذب فالصدق إذاً من الصفات اللازمة لهم.

وأما التبليغ فهم مأمورون به شرعاً، وقد اصطفاهم الله لهذه الغاية، ومر سابقاً أن الأنبياء معصومون من الكفر ولا يجوز لهم إظهاره، وخالف في ذلك الشيعة إذ أجازوه تقية، وهذا مما لا يستقيم عند أهل السنة والجماعة.

والأمانة أيضاً من مستلزمات الصدق في تبليغ الشرائع، إذ لو حرف النبي التعليمات الإلـٰهية الموحى له بتبليغها لاقتضى ذلك خيانته لله أولاً، وعدم صدقه في تبليغ ما كلف به من تشريعات، وهذا مناقض للعصمة. ومثل ذلك الفطانة، إذ لو كان الرسول بليداً، أو غير كامل في عقله وعدالته وحفظه، فكيف يمكن أن يبلغ رسالته كاملة، وكيف يمكن للناس أن يثقوا فيه وفيما جاء به من تشريعات وهو من مقتضى عصمته.

العصمة إذاً على ما أرى أساس هذه الصفات وركيزتها، بل هي القاعدة التي تضمها جميعها.

أما بالنسبة للذكورة، فقد أشرت إلى أن الإمام الأشعري أجاز نبوة النساء ولم يجز الرسالة لهن، فأجاز نبوة أربع نبيات[1]. وقد جوز ابن حزم أيضاً نبوة النساء ولم يجز أن يكون فيهن رسولات، واستدلَّ على ذلك بظاهر النص القرآني، وبهذا فقد أثبت نبوة أم

---

(١) رسالة التوحيد ص ١٧٤.

إسحاق عليه السلام، وأم عيسى عليه السلام، وأم موسى عليه السلام، وامرأة فرعون «آسيا بنت مزاحم»[١].

ولا يرد على هذا قولهم في تعريف النبي بأنه إنسان؛ حيث يشمل الإنسان الذكر والأنثى أنهم قد وافقوا على أن الأنثى يمكن أن تكون رسولة، وهنا وردت كلمة إنسان من حيث التعريف بالأعم حيث المقصود منه تمييز الرسول عن غيره، وإن كان التعريف أعم من المعرف.

وإذا عدنا إلى تلك الصفات، وجدنا إشارات إليها في بعض كتب المتأخرين كـ«أم البراهين» حيث يشير إلى أن الرسل عليهم السلام يجب في حقهم الصدق والأمانة وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق، وكـ«جوهرة التوحيد» للقاني حيث يقول:

وواجب في حقهم الأمانة وصدقهم وضف له الفطانهْ

ومثل ذا تبليغهم لما أتوا ويستحيل ضدها كما رووا

وكـ«العقيدة البهية في العقائد التوحيدية» لأبي البركات الدردير حيث يقول:

وصف جميع الرسل بالأمانة والصدق والتبليغ والفطانهْ

أما الأمانة فقد عدَّها بعض الشرّاح العصمة نفسها، وهي بهذا الاعتبار «حفظ ظواهر الأنبياء وبواطنهم من التلبس بمنهي عنه، ولو نهي كراهة أو خلاف الأولى، فهم محفوظون ظاهراً من الزنا وشرب الخمر والكذب وغير ذلك من منهيات الظاهر، ومحفوظون باطناً من الحسد والكبر والرياء وغير ذلك من منهيات الباطن وسائر الأمراض القلبية[٢]، ودليل هذه الصفة أنه لو جاز أن يخونوا الله سبحانه بفعل محرم

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ـ الجزء الخامس ص ١٨، ويمكن الرجوع إلى أدلته هناك حيث عقد فصلاً في ذلك.

(٢) انظر: تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص ٧١.

أو مكروه، للزم أن يكون ذلك المحرم أو المكروه طاعة، فالله سبحانه أمر بطاعتهم واتباعهم في أفعالهم وأقوالهم، وكل مأمور به فهو طاعة لأن الله لا يأمر بفحشاء، وهو ممنوع من ثلاثة أوجه مبنية على النظر المؤيد بالسمع:

أولاً: أن الله تعالى لا يأمر بالفحشاء، فلا يأمر بمحرم ولا مكروه لقوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ﴾ [الأعراف: ٢٨].

ثانياً: أن انقلاب المحرم أو المكروه طاعة، يلزم عليه اجتماع النقيضين وهو محال، والنقيضان هما: الطاعة وعدمها، فالطاعة لما نحن مأمورون به من طاعة الرسل والأنبياء، وعدم الطاعة لما يفترض فيها من اقتراف محرم أو مكروه وهو ممنوع.

ثالثاً: أنه يؤدي إلى قلب الحقائق وهو محال، فإن ضد الأمانة الخيانة، والخيانة في حق الأنبياء من المحال، فلو صدرت منهم المعصية لانقلب المستحيل وهو الخيانة واجباً، وهو باطل، وإذا بطل اتصافهم بالخيانة ثبت وجوب ضدها لهم وهي الأمانة.

وقد قسم الأستاذان محمدأبو الغيط الفرت ومحمد رواس قلعة جي الأمانة إلى قسمين :

الأول: بمعنى أن يحفظ الأنبياء ما ائتمنهم الناس عليه من حقوق واختصاصات، إذ لو لم يكن النبي كذلك لما ائتمنه الناس على الدعوة، وانتزعت منه ثقة الناس على دينهم، فتضيع الفائدة من البعثة.

والثاني: هو عصمتهم مما يخل بالرسالة من خيانة وتلبس بالمعاصي، ولهذا فقد اختار الله سبحانه أنبياءه من صفوة خلقه، وفضلهم على سائر مخلوقاته، فطهرهم وأتم خلقهم، وصفى أرواحهم، وبرأ خلقهم من المعايب ومساوئ الأخلاق، وبمعنى أشمل حفظهم من المعاصي الفعلية والقولية والقلبية ليكونوا قدوة حسنة لأتباعهم[1].

---

(١) انظر: د. محمد أبو الغيط الفرت ود. محمد رواس قلعة جي، العقيدة الإسلامية في مواجهة المذاهب=

وتشمل الأمانة حفظ الله سبحانه الرسل من الوقوع في المحرمات والمكروهات، سواء أكانت من الصغائر أم من الكبائر كما مر شرحه.

وأما الصدق: وهو مطابقة جميع ما أخبروا به عن الله تعالى ماضياً كان أو حالياً أو استقبالياً للواقع في دعوى الرسالة، وفي الأحكام التي يبلغونها عن الله سبحانه، بحيث ينتفي معه الكذب في شيء من المبلغ لا عمداً ولا سهواً كما مر.

وقد قسم الشيخ البيجوري الصدق ثلاثة أقسام: الصدق في دعوى الرسالة، والصدق في الأحكام التي يبلغونها عن الله، والصدق في الكلام المتعلق بأمور الدنيا، أما القسم الثالث فيدخل تحت الأمانة، والمقصود بالصدق هنا القسمان الأولان، وأوجب العلماء الصدق بدليل عقلي أو وضعي أو عادي حسب ما انبنت عليه دلالة المعجزة فيكون بدليل عقلي إن كانت دلالة المعجزة عقلية، أو وضعي إن كانت وضعية أو عادي بناء على أن دلالتها عادية[1].

ويرتبط الصدق في دعوى الرسالة وفي التشريع بالمعجزة ارتباطاً وثيقاً، إذ دليل صدق الرسول كما مر المعجزة على الأغلب، فلو أنه لم يكن صادقاً فيما أخبر به عن الله تعالى للزم كذب الله تعالى عن ذلك علواً كبيراً، حيث صدقهم بإظهار المعجزات على أيديهم بحيث تتنزل منزلة قوله تعالى صدق عبدي فيما أخبر به، فلو كذبوا فيما جاءوا به من تشريع وأوامر وصدقهم الله بالمعجزة، لكان تصديقه لهم كذباً وهو محال، لأن تصديق الكاذب كذب، وإذا كان ذلك محالاً في حقه تعالى، فيستحيل في حق رسله الكذب، وإذا استحال الكذب وجب الصدق.

= الهدامة ص ١٤٧، الطبعة الأولى ١٤٠٣هـ، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع ـ الكويت.

(١) مر سابقاً توضيح هذه المفاهيم.

والصفة الثالثة للأنبياء هي الفطانة، وهي حدة العقل وذكاؤه، مع حضور البديهة وقوة الحجة، فلا يجوز أن يكون الرسول مغفلاً أو بليداً؛ لأن الأصل في الأنبياء أن يرسلوا إلى أقوام غير مؤمنين، ولا بد في إقناعهم من منطق قوي، وحجة بالغة، وعقل ذكي، وبديهة حاضرة، وهذه كلها تجتمع في مصطلح (الفطنة).

وقد عرَّفها بعض الباحثين بأنها: «الفهم والحذق والتيقظ لإلزام الخصوم وإحجاجهم، والتبصر في طرق دحض دعاويهم الباطلة»[(١)].

وقد دلَّ العقل على وجوب اتصاف الأنبياء بهذه الصفة، ذلك أنهم لو لم يتصفوا بالفطنة لاتصفوا بضدها، إذ لا يمكن أن تعرى النفس عن واحدة منها، وإذا اتصفوا بضد الفطنة وهي البله والبلادة، فلا يمكنهم إقامة الحجة على الخصم والمعارض ولا على إفحامه ومجادلته، وذلك يخل بالحكمة من إرسالهم.

وقد دلَّ القرآن على أن الأنبياء لديهم القدرة الكافية على محاجة القوم؛ لأن ذلك من مقتضيات التبليغ، حيث إن بعض العلماء أدخل هذه الصفة في صفة التبليغ[(٢)]، فلو انتفت عنهم الفطانة لما قدروا أن يقيموا الحجة على خصومهم.

غير أن شارح «العقيدة السنوسية» يجعل الفطانة شرطاً من شروط النبوة، بينما يجعل الصدق والأمانة والتبليغ صفات واجبة للأنبياء[(٣)].

---

(١) انظر: العربي اللوه، الرائد في علم العقائد ص ١٨٢، مطبعة كريماديس ـ تطوان ـ ١٩٧٣.
وانظر: شرح جوهرة التوحيد في تعريف الفطانة.

(٢) انظر: محمد بن الهاشمي التلمساني، مفتاح الجنة في شرح عقيدة أهل السنة ص ٢٠٧، الطبعة الأولى، ١٩٦٠ ـ مطبعة الترقي.

(٣) انظر: الشيخ محمد عليش، هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد ص ١٩٤.

كما ذهب بعض العلماء إلى أن الفطانة خاصة بالرسل دون غيرهم من الأنبياء، ومنهم من ذهب إلى أنها مشتركة بين الأنبياء والرسل، إلا أن الأنبياء واجب لهم مطلق الفطانة بينما هي للرسل كمال الفطانة[1] لأن التبليغ متوقف عليه، ويعني كمال الفطانة وجوب اتصاف الأنبياء بكل كمال من حيث العقل والضبط والعدالة طول حياتهم، فلا يعتريهم نقص، ولا تضعف قواهم العقلية أو يعتريهم الخرف عند بلوغ سن الشيخوخة، بل يظلون في قمة رجاحة العقل وقوة التفكير مهما امتدت أعمارهم، لأنهم مبلغون ومشرعون ما داموا أحياء، ولذلك فلا بد أن يحفظهم الله في عقولهم وتفكيرهم لأن ذلك من مستلزمات أداء الرسالة. ولو أمكن أن يختل تفكير الرسول أو يصاب في عقله، لتنافى ذلك مع الغاية من إرساله وهو عبث محال على الله سبحانه.

والصفة الرابعة هي التبليغ، والمقصود بها: أن الرسل قد أوصلوا جميع ما أمرهم الله بتوصيله إلى الناس من غير أن يتركوا منه شيئاً سواء سهواً أو عمداً أو نسياناً، وهذه هي المهمة الرئيسة للأنبياء والرسل، فهم من حيث كونهم رسلاً يجب أن يتصفوا بالتبليغ؛ لأنهم لو لم يبلغوا لا يكونون رسلاً.

وقد ثبتت هذه الصفة التي هي مهمة الرسل جميعاً وليست صفة ذاتية فيهم بالشرع والعقل، فإن الله سبحانه يخاطب الرسول بطبيعة مهمته في الأرض بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥ﴾ [المائدة: ٦٧]، كما أن الله سبحانه توعد الذي يكتم ما أنزل الله من البينات باللعن ـ الطرد من رحمته ـ بقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩].

---

(١) انظر: الرائد في علم العقائد ص ١٨٢.

أما العقل فمؤيد بالسمع، إذ إن دلالته مستمدة من السمع، فما دام الرسول مأموراً بالتبليغ، ونحن مأمورون باتباعه والاقتداء به في أقواله وأفعاله وأحواله، فلو لم يتصف بالتبليغ يلزم منه كتمان شيء مما أمر بتبليغه، وأصبح الكتمان بالنسبة لنا طاعة في حقه، نكون نحن مأمورين بالكتمان، والكتمان محرم بالنص، بل وملعون فاعله، وهذا محال على النبي.

بالإضافة إلى ما في الكتمان من خيانة للأمانة، وعصيان لأوامر الله التي تهدد الله رسوله لو فعلها بالعذاب العظيم؛ لأن الهدف من التبليغ قطع الحجة على الناس فلا يبقى لهم عذر يوم القيامة ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، والأمانة كما مر واجبة للرسل.

ومن الملاحظ أن الصفات الثلاث الأولى هي مما يقوم بذات النبي، بينما التبليغ صفة طارئة عليها، وقد تختص كل صفة بإفادة ما لم تفده الصفات الأخرى، وقد تشترك جميعها في إفادة معنى واحد هو تأهل الرسول لحمل الرسالة التي أرسله الله بها، وقد يشترك بعضها في إفادة شيء واحد.

أما اختصاص كل صفة بإفادة ما لم تفده الصفات الأخرى، فامتناع الكذب مثلاً لا يستفاد إلا من وجوب الصدق دون الأمانة والتبليغ والفطانة، وامتناع غير الكذب من المحرم والمكروه كالحسد وغيره لا يستفاد إلا من وجوب الأمانة دون الصدق والتبليغ والفطانة، وامتناع الكتمان سهواً فيما أمروا بتبليغه لا يستفاد إلا من وجوب التبليغ دون الصدق والأمانة والفطانة، وامتناع العته والخرف لا يستفاد إلا من وجوب الفطانة دون الصدق والأمانة والتبليغ، كما تشترك الثلاث صفات الأخيرة في منع تبديل شيء من الوحي عمداً ؛ لأنه كذب ومعصية وكتمان، وتشترك الأمانة والتبليغ في منع كتم شيء من المأمور بتبليغه؛ لأنه معصية وكتمان، كما تشترك الفطانة والتبليغ في محاجة القوم وإقناعهم ومجادلتهم بالحسنى ... إلخ.

على أن الوجوب هنا يفيد عدم انفكاك هذه الصفات عن الرسول، أما الأنبياء فقد اختلف في وجوبها لهم، فمنهم من أوجبها جميعها للرسل والأنبياء، ومنهم من استثنى التبليغ والفطانة حيث هما خاصان بالرسل، أما الذي لم يفرق بين الرسل والأنبياء فيوجبها جميعاً لهم بدون استثناء.

والوجوب هنا أعم من الوجوب الشرعي والعقلي، ذلك أن وجوب التبليغ والأمانة ثبت بالدليل الشرعي، أما وجوب الصدق فقد مر تفصيله بناء على دلالة المعجزة، سواء أكانت عقلية أم وضعية أم عادية، وأما الفطانة فقد ثبتت بالدليل العقلي والشرعي معاً.

على أن ثمّة شروطاً أخرى للنبوة، هي شروط شرعية عادية، أشرنا إلى بعضها كالذكورة، والفطنة، والسلامة عن كل ما ينفر، وهناك شروط لم نشر إليها: كالبشرية والحرية، وكون النبي أعلم من جميع من بعث إليهم بأحكام الشريعة المبعوث بها، أصلية كانت أو فرعية، والبلوغ[1]، والقوة الجسدية، وشرف النسب، وحسن الخلق... إلخ.

وإذا ثبتت هذه الصفات للرسل والأنبياء، فإن بداهة العقول تحيل عليهم نقائضها، وإلا فيكون النبي جامعاً بين الشيء ونقيضه وهو محال، بالإضافة إلى أن التلبس بأحد من النقائض يخالف الهدف الأساسي من البعثة، بل ويمنع حدوثها، وبالتالي فإنها مستحيلة الحدوث لهم، أو يستحيل تلبسهم بها لمنافاتها العصمة، فضد الأمانة الخيانة، وضد الصدق الكذب، وضد الفطانة الغفلة والبلادة، وضد التبليغ الكتمان، وضد الذكورة الأنوثة، وضد الحرية العبودية... إلخ.

---

(١) في هذا الشرط خلاف، فقد اختلفوا فيه: فمع اتفاقهم على جواز أن يبعث الله نبياً صغيراً، اختلفوا في الوقوع وعدمه، فذهب إلى الأول: الفخر الرازي، ومنعه ابن العربي وآخرون، انظر: إتحاف المريد بجوهرة التوحيد، تأليف عبد السلام اللقاني، تحقيق الشيخ محمد يوسف الشيخ ص ١٠٦، مكتبة القاهرة - مصر ١٩٦٠.

وهذه الصفات لا يتصور شرعاً وجودها في الأنبياء، إذ إن الوجوب والاستحالة متنافيان، وهما لا يجتمعان، فكل ما يندرج تحت أي واحدة منهما، لا يمكن أن يحصل ضده أو نقيضه، فما ثبت له الوجوب لا يمكن أن ينقلب مستحيلاً، وما ثبتت له الاستحالة لا يمكن أن يصير واجباً، وحيث ثبت بالدليل للأنبياء صفات واجبة لهم، فيستحيل عليهم أضدادها، فالكذب وهو عدم مطابقة ما أخبر به الرسول للواقع ونفس الأمر هو ضد الصدق الذي هو مطابقة الخبر للواقع في دعوى الرسالة والأحكام المبلغة، والخيانة وهي فعل المحرمات والمكروهات لذاتها هي ضد الأمانة التي هي حفظ البواطن والظواهر من التلبس بمحرم أو مكروه. والكتمان وهو عدم إيصال شيء مما أمروا بتبليغه إلى الناس هو ضد التبليغ الذي هو إيصال ما أمروا بتبليغه إلى الناس، والبلادة وهي تقتضي البلاهة وثقل الفهم وعدم الذكاء هي ضد الفطانة التي تقتضي الفهم والحذق والتيقظ لإلزام الخصوم وإحجاجهم... إلخ وهذه الأضداد كلها مما لا يمكن أن تجتمع في رسول أو نبي، فإما الواجبات وإما المستحيلات ... وما دامت الواجبات قد ثبتت لهم، فتنتفي بداهة أضدادها.

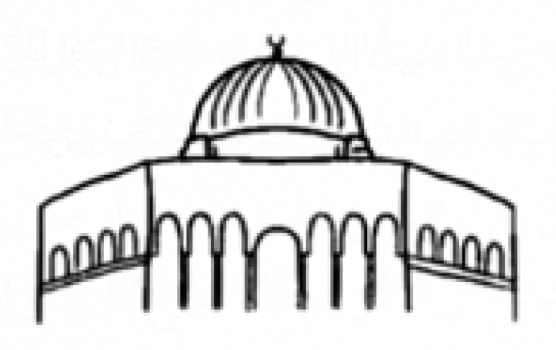
وأما ما عدا ما مر من الصفات الواجبة والمستحيلة، فجائز في حق الأنبياء، ما لم يكن محرماً أو مكروهاً أو مباحاً منفِّراً، أو مما لا تعافه النفس، ولا مما يؤدي إلى النفرة عموماً سواء أكان من توابع الصحة ولا يستغنى عنه عادةً أو يستغنى عنه، أو من توابع البشرية. وبمعنى آخر يجوز في حق الرسل جميع الأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص مراتبهم العالية كالأكل والشرب والنكاح والمرض والموت وجميع ما يعتري الإنسان العادي من تغيرات ولكنها مشروطة هنا بأن تكون غير منفرة ولا مستقبحة، أما بواطنهم فلا يعتريها شيء من الأمراض البشرية كالحقد والحسد والمكر والخديعة والرياء وكل ما يلحق بهم النقص.

والحكمة من إصابة الرسل بالأعراض البشرية التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم قد تلتمس في زيادة هذه المراتب عند الله بتعظيم أجرهم لما يصيبهم من المرض أو الجوع أو ازدراء الخلق لهم، وقد تلتمس في تشريع أحكام مترتبة على تلك الأعراض، كسجود السهو مثلاً، أو بيان كيفية الصلاة أثناء المرض أو عند خوف العدو، وكيفية التيمم عند فقدان الماء، وأشباه ذلك مما هو وارد في الشرع، وقد تلتمس أيضاً في تسلية المؤمنين بما قد يصيبهم من هذه الأعراض اقتداءً بالرسل والأنبياء الذين عانوا من شدائد الحياة وقسوتها، تنبيهاً إلى دار أخرى فيها الجزاء الجليل والثواب العظيم... إلخ.





لا غالب إلا الله



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في

كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيّك

محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها

الفصل الثاني
في العصمة وصفات الأنبياء عند الفلاسفة

توضح لنا فيما سبق أن النبوة في فلسفة الإشراق كسب، وأن هذا الكسب يتنافى مع مفهوم الاصطفاء والاختيار، إذ لكل من الكسب والاختيار ميزات تفرقه عن الآخر.

وإذا كان أهم ما يميز الاصطفاء والاختيار: أن المصطفى لا يملك من أمر اصطفائه شيئاً، بل هو فضل من الله ومنة، فإن أهم ما يميز الكسب: أن الاكتساب أمر يعود إلى المكتسب نفسه ببذل جهد نفسي وجسمي وعقلي.

وما دام النبي أو الرسول في علم المتكلمين لا يملك حق الاصطفاء لنفسه، فإن بداهة العقل أن يحرص المصطفي لهذا الرسول على حفظه وعصمته وإعداده إعداداً لائقاً بالمهمة التي انتدبه لأجلها، وبالتالي فإن مجموعة من الصفات الخَلقية والخُلقية لا بد أن يتحلى بها النبي كما مر، أما النبي في علم الفلاسفة فهو أمر يختلف عن التصور الكلامي، إذ هو إنسان تدرج في مراحل عقلية حتى تهيأ له الاتصال بالعقل الفعّال بعد أخذ نفسه بنوع من المجاهدات، ولا تعدو النبوّة هنا كونها أسلوباً متقدماً من أساليب المعرفة، ولا تمتاز عن غيرها من أنواع المعرفة الأخرى إلا بحصولها لنفر قليل من الناس كما يدعي أصحابها. وفي هذه الحالة، فإن النبي لا بد أن يتصف بصفات تؤهله للاتصال بالعقل الفعّال، ولا بد لهذه الصفات أن تكون من صنع النبي نفسه، وربما يكون بعضها ذاتياً فيه ولكن من المؤكد أن أغلب هذه الصفات تكتسب اكتساباً. ويعني هذا بداهةً أن

العصمة التي قال بها المتكلمون وأنها من عند الله لا وجود لها عند الفلاسفة، ولذلك لم نجد لها مكاناً في أبحاثهم إلا ما نقله عنهم بعض المتكلمين أو الباحثين من مفاهيم يمكن أن تؤدي إلى مفهوم العصمة، كما نقل عنهم ما مضمونه بأن العصمة: «غريزة معها لا داعي إلى صدور المعصية مع القدرة عليها، وتلك الغريزة هي قوة العقل بحيث توجب قهره على سائر القوى النفسانية»[1] أو ربما تكون خلقاً يمنع صاحبه عن الخطأ من حيث علمه بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات، بحيث يمكنه المعصية وعدم الطاعة، ولكنه لعلمه بالمعاصي ومضارها لا يرتكبها ولعلمه بالطاعات ومحاسنها يفعلها، وهذه تؤكد وتترسخ بتتابع الوحي والإلهام[2].

ولا شك أن الفلاسفة وهم يضعون مفهوماً للنبي لم يغب عن تفكيرهم صفات هذا النبي وما يجب أن يكون عليه من صفات، غير أن هؤلاء الفلاسفة وإن جمعهم تصور واحد للنبوة، إلا إننا نرى أن كل فيلسوف يضع تصورات خاصة للنبي أو للإنسان الكامل بوجه عام، فابن سينا يشير إلى النبي وما يجب أن يتصف به، إذ من خلال نصوصه نجده يضع صفات متعددة للنبي في ثنايا كتبه يمكن جمعها في صفات رئيسة تتلخص بالصفتين التاليتين:

١ـ البشرية: «فواجب إذاً أن يوجد نبي وواجب أن يكون إنساناً» إذ إن من شروط العناية بالناس أن يوجد بينهم واحد من جنسهم يسن لهم في أمورهم سنناً، بحيث يخاطبهم ويلزمهم هذه السنن، فلا يجوز أن يكون هذا السانّ من الملائكة وغيرهم «فإنه يتحيل على جنس بعيد الشبه من الناس عادم لكمالات الناس... »[3].

---

(١) انظر: توضيح المراد ص ٦٤٧.

(٢) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

(٣) انظر: النجاة ص ٣٣٩، والنص بأكمله في كتاب الشفاء «الإلهيات»، فصل في إثبات النبوات. لذا نكتفي بالاستشهاد بنصوص كتاب واحد هو النجاة.

ولا بد أن يمتاز هذا الإنسان عن غيره من الناس بتألهه، كما لا بد له من خصوصيات ليست لسائر البشر تميزه عنهم بحيث تصدر عنه المعجزات وخوارق العادات وما لا يستطيع الإنسان العادي فعله أو التمكن منه، وتكون نفسه قد استكملت عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية: «وأفضل الناس من استكملت نفسه عقلاً بالفعل ومحصلاً للأخلاق التي تكون فضائل عملية، وأفضل هؤلاء هو المستعد لرتبة النبوة، وهو الذي في قواه النفسانية خصائص ثلاث ذكرناها، وهو أن يسمع كلام الله، ويرى ملائكة الله تعالى وقد تحولت على صورة يراها، وقد بينا كيفية هذا، وبينا أن هذا الذي يوحى إليه تتشبح له الملائكة، ويحدث في سمعه صوت يسمعه يكون من قبل الله تعالى والملائكة، فيسمعه من غير أن يكون ذلك كلاماً من الناس والحيوان الأرضي وهذا هو الموحى إليه»[1].

ولا بدَّ من تحقق بعض الصفات العقلية والنفسية للنبي التي تؤهله للاتصال بالعقل الفعّال، إذ لا بدَّ أن يكون الإنسان مؤيد النفس بشدة الصفاء، وشدّة الاتصال بالمبادئ العقلية إلى أن يشتعل حدساً، وقبل ذلك فلا بدَّ من عمليات تصفية للنفس والعقل والجسد عن طريق المجاهدة والرياضة، والتحرر من قيود الجسد وحرمانه من ملذاته وشهواته، كل ذلك من أجل الوصول إلى مرحلة معينة من مراحل الاتصال بالعقل الفعّال، وقد مرَّ سابقاً أن الحدسَ هو الجانب العقلي الذي بقوته يتم البحث والتأمل والتفكر، وهذا يستدعي القول بأن ذلك الذي يصل إلى مرحلة الاتصال بالعقل الفعّال لا بد أن يمتاز أيضاً بذكاء حاد يؤهله للوصول إلى هذه المرحلة، هذا الذكاء لا يتميز به سوى الأنبياء والفلاسفة.

---

(١) النجاة ص ٣٣٤.

ولا بد من الإشارة هنا أيضاً إلى أن النبي يمتاز بقوة خارقة عن بقية الناس، هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي، وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تكتسب اكتساباً، إلا أن هذه القوة ليست مما يختص به الأنبياء وحدهم بل يشاركهم فيها الأولياء والسحرة، ولكن الذي يميز الأنبياء من السحرة هو أن الذي يقع له مثل هذه القوة ثم يكون خيراً رشيداً مزكياً لنفسه فهو النبي أو الولي وأما الذي يقع له هذا ويكون شريراً ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث[1].

البشرية الواجبة للنبي عند ابن سينا إذاً تقتضي كماله من جميع النواحي، العقلية والنفسية والجسدية، فهو إنسان كامل ولهذا فإنه ليس مما يتكرر وجود مثله في كل وقت، فإن مادته التي تقبل كمال مثله تقع في قليل من الأمزجة[2].

٢ـ التبليغ، ومفهوم التبليغ: هو أن يسن هذا النبي للناس في أمورهم سنناً بأمر الله تعالى وإذنه ووحيه، يعرفهم فيها بالله سبحانه وما يجب في حقه عليهم، ويبين جزاء المطيع وعقاب العاصي، كما يبين أحوال المعاد والآخرة عموماً.

وليس ذلك فحسب، بل عليه أن يضع السنن والقوانين لتنظيم حياة البشر في أمور المصالح الإنسانية الحسية منها والعقلية، وأن يفرض العبادات على البشر ويذكر بها كي لا تنسى بعد مرور العصور ليبقى الدين بعده حياً في النفوس والعقول، ويتأتى ذلك بفرض طاعة من يخلفه وتكفير من يشذ عن أوامره «فالنبي فرض عليه من عند الله أن يفرض عبادته، وتكون الفائدة في العبادات للعابدين بما يبقي فيهم السنة والشريعة التي هي أسباب وجودهم، وبها يقربهم عند المعاد من الله زلفى بزكائهم، ثم هذا الإنسان

---

(١) النجاة ص ٣٤١.

(٢) الكتاب السابق ص ٣٤٣.

هو المولى بتدبير أحوال الناس على ما تنتظم به أسباب معيشتهم ومصالح معادهم، وهو إنسان يتميز عن سائر الناس بتألهه»[١].

فالتبليغ عند ابن سينا بمفهومه الواسع يشمل واجبات النبي الدينية والدنيوية، فهو المشرع من عند الله، وهو المشرع في أمور الدنيا، وعلى الجميع طاعته في الناحيتين إذ لا يجوز له أن يتركهم وآراءهم، لأنهم سيختلفون ويرى كل منهم ما له عدلاً، وما عليه ظلماً.

ولا يجوز الكتمان على النبي ولا التهاون في التبليغ، ولكن يجب عليه أن يستخدم الرموز والأمثلة في تعريفهم الله سبحانه وتعالى وما يتعلق به من صفات، وكذلك فيما يتعلق بأمر المعاد إذ عليه أن يقرر أمره على وجه يتصورون كيفيته وترتاح نفوسهم إليه... إلخ «ولا يصح بحال أن يظهر أن عنده حقيقة يكتمها عن العامة، بل لا يجب أن يرخص في التعريض بشيء من ذلك، بل يجب أن يعرفهم جلالة الله تعالى وعظمته برموز وأمثلة من الأشياء التي هي عندهم عظيمة وجليلة، ويلقي إليهم منه هذا القدر، أعني أنه لا نظير له ولا شبه ولا شريك، وكذلك يجب أن يقرر عندهم أمر المعاد على وجه يتصورون كيفيته، وتسكن إليه نفوسهم، ويضرب للسعادة والشقاء أمثالاً مما يفهمونه ويتصورونه...»[٢] إلخ.

وإذا أشار ابن سينا إشارات واضحة إلى النبي وبعض ما يجب أن يتوافر فيه أو يطلب منه ليكون كذلك، فإننا لا نجد مثل هذا عند الفارابي، بل إن نصوص الفارابي تشير إلى مدينة فاضلة لها رئيس هو المسؤول الأول فيها، بل هو رئيس الأمة الفاضلة ورئيس المعمورة من الأرض كلها.

---

(١) انظر: الإشارت والتنبيهات ـ القسم الرابع ص ١٥٧.

(٢) الكتاب السابق ص ٣٤٠.

ولكي يصبح الرئيس رئيساً، لا بد أن يتوافر فيه اثنتا عشرة خصلة، وأن يكون مفطوراً عليها، بمعنى أن لا تكتسب هذه الصفات اكتساباً لا بمجاهدات ولا بغيرها، بل يكون معداً لذلك بالفطرة والطبع، وأن يكون بهيئته وملكته الإرادية قادراً على هذه الرئاسة، بأن يكون من أهل الطبائع الفائقة التي تصل به إلى أن يكون حكيماً فيلسوفاً، أو نبياً منذراً.

وهذه الخصال التي يجب أن يكون مفطوراً عليها بالطبع هي[1] :

١- أن يكون تام الأعضاء، قواها مؤاتية أعضاءها على الأعمال التي شأنها أن تكون بها ومتى هم عضو ما من أعضائه بعمل يكون به أتى عليه بسهولة.

٢- أن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له بحيث يفهمه على حسب ما يقصده القائل، وعلى حسب الأمر في نفسه.

٣- أن يكون جيد الحفظ لما يفهم ولما يدرك ولما يرى ويسمع مع عدم النسيان.

٤- أن يكون جيد الفطنة، ذكياً بحيث إذا رأى شيئاً بأدنى دليل فطن له على الجهة التي دل عليها الدليل.

٥- أن يكون حسن العبادة، موفقاً في التعبير عن كل ما يضمره وإبانته إبانة تامة.

٦- أن يكون محباً للتعليم والاستفادة منه، ومنقاداً له وسهل القبول ولا يرهقه التعليم ولا ما يسببه الكد فيه من أذى يناله منه.

٧- أن يكون غير شره في المأكل والمشرب والمنكح، وأن يتجنب بطبعه اللعب ومبغضاً للذات الكائنة عن هذه الأشياء.

٨- أن يكون محباً للصدق وأهله مبغضاً للكذب وأهله.

---

(١) انظر: الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٧، الطبعة الثانية ١٩٤٨، مطبعة حجازي ـ القاهرة.

٩- أن يكون كبير النفس، محباً للكرامة، يترفع عن كل ما يشين، وتسمو نفسه إلى السامي من الأشياء.

١٠- أن لا يأبه بأهمية الدرهم والدينار وسائر أعراض الدنيا، بل تكون جميعها هينة عنده، صغيرة في عينه، حقيرة في نفسه.

١١- أن يكون محباً للعدل وأهله، مبغضاً للظلم والجور وأهلهما، عادلاً مع نفسه ومع غيره، ينصف المظلوم من الظالم، وأن يكون عدلاً، غير صعب القياد ولا جموحاً ولا لجوجاً إذا دعي إلى العدل، بل يكون كذلك إذا دعي إلى الظلم وكل قبيح.

١٢- أن يكون قوي العزيمة، ماضي الهمة، جسوراً على فعل ما يرى أنه ينبغي أن يفعل.

غير أن هذه الخصال إن تأملناها نجد أنها صعب توافرها في كثرة من الناس بل هي من النادر أن تجتمع في إنسان: «واجتماع هذه كلها في إنسان واحد عسر، فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد، والأقل من الناس...»[(١)].

وهذا يذكرنا بصفات النبي عند ابن سينا الذي قال فيمن يملكها: إنه ليس مما يتكرر وجوده في كل وقت، إذ إن مادته تقع في قليل من الأمزجة.

من ناحية ثانية، فإن هذه الصفات في أغلبها صفات نفسية تصدر من الداخل ولا تأتي من الخارج، ولهذا يبدو فيها الطبع واضحاً، وبدهيٌّ أن الصفات النفسية التي تكون مجموع أخلاق الإنسان هي التي تتحكم في الإنسان من حيث ظهور أفعاله إلى الخارج طبقاً لهذه الصفات، فالشرير ظهر شره في أفعاله بناء على مجموع الصفات النفسية التي تتحكم فيه كالحسد والحقد والكذب والخداع... إلخ، وكذلك الخيّر الذي تظهر أفعاله الخيّرة بناء على ما يعتمل في نفسه من صفات الخير كالمودة، وحب الخير، والإنسانية، والصدق ... إلخ.

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٨.

رؤساء المدن الفاضلة إذاً من يمتازون بمجموع هذه الصفات، امتيازاً غير كسبي، فهم بشر من النوع الممتاز الذي بلغ من صفاء الروح وقوة الخيال وعمق النظر، ما يجعله مؤهلاً للاتصال بالعقل الفعال سواء عن طريق المخيلة أو عن طريق الحدس، ولكن هل رئيس المدينة الفاضلة الذي تجتمع فيه هذه الصفات ويكون معداً للرئاسة بالفطرة والطبع، تساعده هيئته وملكته الإرادية هو نفسه النبي أم شخص غيره؟

حين يتحدث الفارابي عن رئيس المدينة الفاضلة، يشير إلى أنه ليس يمكن لأي إنسان أن يصل إلى رئاسة المدينة إلا بشرطين اثنين أشرت إليهما آنفاً وهما: أن يكون بالفطرة والطبع معداً لها، والثاني: بالهيئة والملكة الإرادية، ثم يبدأ يتحدث عن الصنائع التي تخدم المدينة ليميز صناعة رئاسة المدينة عن غيرها من الصنائع، وما تمتاز به صناعة الرئاسة وأنها صناعة لا يمكن أن ترأسها صناعة أخرى، فكذلك الرئيس لا يمكن أن يرأسه رئيس آخر «وإنما يكون ذلك الإنسان قد استكمل فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل قد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم عن العقل الفعال الجزئيات إما بنفسها وإما بما يحاكيها ثم المعقولات بما يحاكيها، وأن يكون عقله المنفعل قد استكمل بالمعقولات كلها حتى لا يكون ينفي عليه منها شيء وصار عقلاً بالفعل...»[1].

ويستمر في توضيح مراده، وبيان علاقة الإنسان بالعقل الفعال بعد تدرج في مراحل عقلية بشرية حتى يصل إلى القول بأن هذا الإنسان الذي حل فيه العقل الفعال هو الذي يوحى إليه. فهو إما حكيم فيلسوف، وإما نبي منذر ومخبر، وهو يكون قد وصل إلى مرحلة الكمال الإنساني، وأعلى درجات السعادة بوقوفه على كل فعل يمكن

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٤.

أن يبلغ به السعادة، ومع هذا يكون له قدرة على التعبير عن كل ما يتخيله ويعلمه، وله قدرة أيضاً على التنبيه إلى السعادة والطرق التي يمكن بلوغ السعادة بها، مع قدرة بدنية فائقة يستطيع بها مباشرة الأعمال الجزئية.

النبي أو الفيلسوف إذاً هو رئيس المدينة، حيث وصل أحدهما أو كلاهما إلى أعلى المراتب الإنسانية التي لا يوجد فوقها مرتبة، وهو وإن كان لا يصرح علانية بأن هذه الصفات هي صفات النبي، أو ربما يشير إلى أنها صفات الإمام، إلا أنني أرى أنه يعني برئيس المدينة شيئاً أعم وأشمل من النبي أو الفيلسوف أو الإمام بل ربما يشمل هؤلاء جميعاً، ولكن ليس في وقت واحد، إذ يستحيل ذلك من وجهة نظره، «فلذلك لا يوجد من فطر على هذه الفطرة إلا الواحد بعد الواحد والأقل من الناس».

غير أن هذا الرئيس إذا لم يوجد في وقت من الأوقات، فإن الشرائع والسنن التي سنَّها أمثال هذا الرئيس تُعتمد ويخلف الرئيس الأول رئيس ثانٍ لا بد أن تجتمع فيه بعد كبره ست شرائط[1]:

أحدها: أن يكون حكيماً، والحكمة عنده هي استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية[2].

وثانيها: أن يكون عالماً، حافظاً للشرائع والسنن والسير التي دبرها الأولون للمدينة محتذياً بأفعاله كلها حذو تلك بتمامها.

وثالثها: أن يكون له جودة استنباط فيما لا يحفظ عن السلف فيه شريعة ويكون فيما يستنبطه من ذلك محتذياً حذو الأئمة الأولين.

---

(١) انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨٩.

(٢) انظر: الفارابي: عيون الحكمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي ص ١٦، الطبعة الثانية ١٩٨٠، دار القلم ـ بيروت، وكالة المطبوعات ـ الكويت.

ورابعها: أن يكون له جودة رؤية وقوة استنباط لما سبيله أن يعرف في وقت من الأوقات الحاضرة من الأمور والحوادث التي تحدث مما ليس سبيلها أن يسير فيه الأولون، ويكون متجرباً بما يستنبطه من ذلك صلاح حال المدينة.

وخامسها: أن يكون له جودة إرشاد بالقول إلى شرائع الأولين، وإلى التي استنبط بعدهم مما احتذى فيه حذوهم.

وسادسها: أن يكون له جودة ثبات ببدنه في مباشرة أعمال الحرب، وذلك أن يكون معه الصناعات الحربية الخادمة والرئيسة.

وليس ثمّة من شك في أن الفارابي قد استمد هذه الأفكار عن رئيس المدينة من فلسفات غيره، وبالذات من فلسفة أفلاطون، إلا إننا نجد هذه الصفات بنصها وربما بحرفيتها عند إخوان الصفا[1]، حيث أشاروا إلى أن تمام النبوة في ست وأربعين خصلة من فضائل البشرية، وأن تمام فضيلة واضع الشريعة أن تكون فيه اثنتا عشرة خصلة بالفطرة وعدها.

إلا أننا نرى هؤلاء لا يقفون عند حدود هذه الصفات، وإنما يزيدون عليها كثيراً، فمثلاً نراهم يشيرون إلى خصال للنبوة تميز هذه عن خصال الملك، بحيث تكون هذه الخصال هي واجبات النبي في التبليغ والتشريع، وهذه الخصال هي: الوحي، وإظهار الدعوة، وتدوين الكتاب المنزل بالألفاظ الوجيزة، وتبيين وضاحته، وإيضاح معانيه ثم وضع السنن، ومداواة النفوس المريضة، وتهذيبها، وإصلاحها، ومعرفة كيفية سياسة النفوس الشريرة والساهية، ومعالجتها وردها عن سلوك سبل الشر، ثم إجراء السنة في أمور الدنيا وتبيين الحلال والحرام، وتفصيل الحدود والأحكام، والتزهيد في الدنيا وذم

---

(١) قارن ما ورد في رسائل إخوان الصفا ـ الجزء الرابع ص ١٨٢، من صفات بما جاء في آراء أهل المدينة الفاضلة، ولا أرى داعياً لإعادة كتابة الصفات فإنها هي نفسها عند الفارابي كما أشرت.

الراغبين فيها، وتفصيل أحكام سائر طبقات الناس من عامتهم و خاصتهم[١].

كما نرى إخوان الصفا قد وضعوا قواعد عشراً[٢] لا بد أن يلتزمها النبي ليبني عليها سائر ما يعمل في تتميم الشريعة من القول والعمل، وتكميلها من الأقاويل والأوامر والنواهي، ومعاني تأويلها، ومفروضات شرائعه وسنن أحكامه وتدبير أمته وسياسة أهل مملكته في أمر الدين والدنيا، وهذه القواعد هي :

١- أن يعتقد في نفسه بوجود خالق للعالم قديم متصف بصفات الكمال، وعلة جميع الموجودات ومالكها ومصرفها.

٢- أن يرى ويتصور موجودات عقلية مجردة، كل واحد منها قائم بنفسه، ومختص بأمر وهم الملائكة.

٣- أن يرى ويعتقد وجودات نفسانية مجردة من الأبدان تارة، ومستعملة لها تارة أخرى ومتعلقة بها تارة أخرى، وأنها نازلة في أجساد الحيوانات بحسب ما يليق بها.

٤- أن يرى أن هذه الوجودات النفسانية لا تبطل ذاتها بمفارقتها الأجساد والجثث.

٥- أن يرى أن كل واحدة من الموجودات منفردة بذاتها، لا يصلحها ولا يفسدها إلا ما يتعلق بها من سوء أعمالها أو فساد آرائها أو رداءة أخلاقها.

٦- أن يرى أن الله سبحانه إذا أمر الناس أمراً مكنهم منه وأزاح عللهم فيه.

٧- أن يرى أن الله قد جعل لكل صنف من أصناف الطاعات والمعاصي جزاء من الثواب والعقاب.

---

(١) انظر: رسائل إخوان الصفا ـ الجزء الرابع ص ٣١ - ٣٢.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ١٨٣ - ١٨٤.

٨- أن يرى أن للمخلوقات معاداً فيه يجزون بما أسلفوا، إن خيراً فخير وإن شراً فشر.

٩- أن يرى أن الدعاء إلى الله سبحانه أولى الأعمال بالثواب وأرفعها درجة.

١٠- أن يرى أن الدعاة إلى الله تعالى هم أعلى الناس درجة، وأرفعهم منزلة، وأشدهم حرصاً في الدعاء إلى الله، وأكثرهم فيه درباً، وأوسعهم علماً، وأكثرهم أمة وأعظمهم على الناس نعمة، وأنطقهم بالصدق وألزمهم لمنهاج الحق.

نحن في فكر إخوان الصفا إذاً نجد صفات للنبي، وخصالاً هي واجبات، كما نجد معتقدات لا بد للنبي من الالتزام بها، أما الصفات فكما أشرنا إليها في فلسفة الفارابي فليس شيء منها كسبياً، وإنما هي مطبوعة وفطرية في ذات الرسول، وأما الواجبات: فهي خصال مأمور بها هذا النبي لتبليغ الرسالة التي أوحي إليه بها، وهي بهذا لا تصدر عن ذاته، بل تأتي من خارجها وتستمر في الصدور إلى غيرها من البشر، أما المعتقدات: فهي ليست سوى ما أمر بتبليغه إلى الناس والتبشير به إليهم، وبهذا فإن المعتقدات يتساوى فيها الأنبياء وغيرهم من البشر؛ لأنها مما طولب الناس بالإيمان به.

والذي يلاحظ في فلسفة هؤلاء، أن ثمّة تطابقاً في المفهوم الخاص بالنبي والنبوة بينهم وبين الفارابي، فإن الأخير هذا قد أشار في «مدينته الفاضلة» إلى وجود رئيس به اثنتنا عشرة خصلة، وله خليفة هو الرئيس الثاني في حال عدم وجود الرئيس وبه صفات ست، وإن لم يوجد الرئيس ولا خليفته تعدد الرؤساء الأفاضل ... وإلى مثل هذا أشار إخوان الصفا: «... واعلم أيها الأخ أنه إذا اجتمعت هذه الخصال في واحد من البشر من أدوار القرانات في وقت من الزمان، فإن ذلك الشخص هو المبعوث، وصاحب الزمان والإمام للناس ما دام حياً، فإذا بلَّغَ الرسالة، وأدّى الأمانة، ونصح الأمة، ودون التنزيل ولوح التأويل، وأحكم الشريعة، وأوضح المنهاج، وأقام السنة، وألّف شمل الأمة

ثم توفي ومضى إلى سبيله، بقيت تلك الخصال في أمته وراثة منه، وإن اجتمعت تلك الخصال في واحد من أمته أو جلها فهو الذي يصلح أن يكون خليفته في أمته بعد وفاته، فإن لم يتفق أن تجتمع تلك الخصال في واحد، لكن تكون متفرقة في جماعتهم اجتمعت تلك الجماعة على رأي واحد، وائتلفت قلوبهم على محبة بعضهم بعضاً وتعاضدت على نصرة الدين وحفظ الشريعة وإقامة السنة وحمل الأمة على منهاج الدين...»[١].

مثل هذا التشابه دعا بعض المؤلفين إلى القول بأن الفارابي قد تأثر بإخوان الصفا[٢]، إلا أن الدكتور عمر فروخ يشير إلى أنه لا مجال للقول بأن إخوان الصفا أخذوا هذه الصفات عن الفارابي، أو أن الفارابي أخذها عنهم، وذلك أن الفارابي قد توفي قبل أن تعرف رسائل أخوان الصفا، وقبل أن يتم وضعها بأربعين سنة أو تزيد، غير أن هذه الصفات كانت مطلوبة في الحاكم عند الحرانيين قبل الإسلام[٣]، وفي هذا إشارة إلى أنه ربما أخذت هذه الصفات من معتقدات الحرانيين.

أما ابن طفيل وابن باجة، فلا نكاد نجد للرسول في فلسفتهما أثراً يذكر إلا من خلال ما يعرضانه من طرق الاتصال بالعقل الفعّال، وقد مرَّ معنا سابقاً أن الإنسان فائق الفطرة عند ابن طفيل مستغنٍ عن النبوة بما وهب من العقل، وأنه عند ابن باجة يصل إلى كماله بالمعرفة العقلية بما أوتي من قوة في البحث والنظر، وبهذا فهما يقدِّمان صورة غامضة للنبي، فهل هو المتوحد أم غيره؟ هل هو الذي يصفه ابن باجة بأنه الإنسان الإلهي أو الفيلسوف[٤]؟ أم هل هو الإنسان فائق الفطرة أم غير هؤلاء جميعاً؟

(١) رسائل إخوان الصفا ص ١٧٩.

(٢) انظر: د. عبد اللطيف محمد العبد ـ الإنسان في فكر إخوان الصفا ص ٢٦٧.

(٣) انظر: رسائل إخوان الصفا ص ١٢٣.

(٤) انظر: تدبير المتوحد ص ١٠٢، تحقيق وتقديم د. معن زيادة، الطبعة الأولى ١٩٧٨، دار الفكر الإسلامي ودار الفكر ـ بيروت.

يشير الدكتور معن زيادة في مقدمة تحقيق كتاب «تدبير المتوحد» إلى: أن ابن باجة نادراً ما يشير إلى الأنبياء، وإذا ما أشار إليهم فإنه يبدو كأنه يتعمَّد أن تكون إشارته غامضة، بل يظهر من كلامه أنه يؤمن بتفوق الفلاسفة على الأنبياء[(١)].

أما الأستاذ عبده شمالي فيشير إلى: أن ابن طفيل يرى في الإنسان الموهوب قادراً على إدراك الحقائق من غير دين أو وحي أو علم أو فلسفة، والفيلسوف في غنى عن الشريعة، والعقل يقود إلى السعادة الكاملة ـ إذ المعرفة العقلية أوضح وأصفى من المعرفة الشرعية لما يشوب الأخيرة من أمثال ورموز تصلح للعامة فقط[(٢)].

ويبدو أن هاتين الفكرتين الخاصتين بابن باجة وابن طفيل موضع اتفاق الباحثين القدماء والمحدثين، ولهذا فلا يمكن إدراك وصف معين أو صفات معينة للأنبياء عندهما.

أما ابن رشد فإنه يعالج مسألة النبوّة بشكل عام بأسلوب مغاير لأسلوب مدرسة الإشراق، فضلاً عن مغايرته لأسلوب المتكلمين، إلا أن موضوع صفات الرسل لم يكن عنده مراداً لذاته، كما لم يكن موضوع اهتمام أصلاً، ولكننا نشهد عنده بعض ما يمكن أن يكون صفات للرسول، فهو يشير صراحة إلى أن الأنبياء معصومون عن الخطأ، «... وليس يعصم أحد من الخطأ إلا من عصمه الله تعالى بأمر إلهي خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنبياء»[(٣)]. إلا أننا لا نعرف حدود هذه العصمة هل هي بإطلاق أم لها حدود، كما وضح أن العصمة ليست كسبية، إذ إنها تأتي من خارج النبي بأمر إلهي، وليست باجتهاد شخصي، فهي إذاً هبة من الله وفضل لا تتأتى لكل أحد.

---

(١) انظر: مقدمة تدبير المتوحد ص ٢٩.

(٢) انظر: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها ص ٦٤١ - ٦٤٢، الطبعة الرابعة ١٩٦٥، دار صادر ـ بيروت.

(٣) تهافت الفلاسفة ـ القسم الثاني ص ٥٤٧.

كما يشير إلى أن الرسول حكيم «... ولم تزل الحكمة أمراً موجوداً في أهل الوحي وهم الأنبياء عليهم السلام، ولذلك أصدق كل قضية هي أن: كل نبي حكيم، وليس كل حكيم نبياً»[١]، والحكمة عنده هي النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان[٢] الذي هو استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهو ما يسمى بالقياس، وهو أتم أنواعه[٣].

فالحكيم إذاً من يملك القدرة على النظر في الأشياء حسب طبيعة البرهان الذي يعتمد على أمرين؛ أحدهما: ذكاء الفطرة، وثانيهما: العدالة الشرعية، والفضيلة العلمية والخلقية، إذ إن من لم يملك هـٰذين الأمرين لا يكون أهلاً للنظر[٤]. وبإمكانك أن تضع تحت هـٰذين المبدأين من الصفات المناسبة التي يمكن أن يكونا علماً عليها، فذكاء الفطرة قد يشمل فطنة حادّة بما معها من حضور بديهة، وقوة حجة، وحسن عبارة، وجَودة فهم وحفظ، وقد تشمل العدالة الشرعية مفهوم التبليغ مع ما يشمل من أمانة في التبليغ وكمال في التشريع، وعدم كتمان أمر من أمور الشرع المطالب بتبليغها، وصدق في أداء الرسالة بما فيها من أوامر ونواهٍ تستدعي الفوز بجنات الله ورضوانه لمن التزم بها، وعذاب الله وسخطه لمن لم يلتزم.

كما قد تعنى الفضائل العلمية والخلقية أن يكون النبي محباً للعلم وأهله، عادلاً، كبير النفس والهمة، قوي العزيمة، محباً للخير فاعلاً له، غير شَرِهٍ في أكله وشربه، ولا في منكحه، بعيداً عن اللهو، ومنصرفاً عن اللذات... إلخ.

---

(١) انظر: تهافت الفلاسفة ـ القسم الثاني ص ٨٦٨.

(٢) الكتاب السابق ص ٦٢٥.

(٣) انظر: ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٢٣.

(٤) الكتاب السابق ص ٢٨.

هذه جميعها لخصها الفيلسوف في النبي بقوله: «وليس في قوة الفعل العجيب الخارق للعوائد الذي يرى أن الجميع أنه إلهي، أن تدل على وجود الرسالة دلالة قاعة إلا من جهة ما يعتقد أن من ظهرت عليه أمثال هذه الأشياء، فهو فاضل، والفاضل لا يكذب»[١]، والمقصود بالفاضل هنا الذي يبين للناس المقدار الذي فيه سعادتهم في العلم والعمل ـ أي في الأمور النظرية ـ ما لا بد لهم من معرفته كمعرفة الله تعالى، ومعرفة الملائكة، ومعرفة الموجودات الشريفة، ومعرفة السعادة، ومعرفة القدر الذي تكون به النفوس فاضلة بالفضائل العملية[٢].

وفي بداية حديثه عن مسألة بعث الرسل، أوضح ابن رشد الغاية من الحديث في هذا الموضوع، وأنها ذات شقين؛ أحدهما: إثبات الرسل، والثاني: إثبات أن الرسول واحد من الناس وأنه ليس بكاذب في دعواه[٣]، وهذه تشمل قضيتين هامتين؛

الأولى: إثبات البشرية للنبي، «... إن الصنف الذين يسمون رسلاً وأنبياء معلوم وجودهم بنفسه، وأن هذا الصنف من الناس هم الذين يضعون الشرائع للناس بوحي من الله...»[٤].

والثانية: وجوب الصدق للإنسان الذي يسمى نبياً، ذلك أنه يضع الشرائع للناس بوحي من الله وليس بتعلم إنساني، وهذا يقتضي عصمته من الكذب، ومن كل الأمور المخلة بالتبليغ سواء ما يتعلق بصفاته الخلقية أو الخلقية، ولذا فإننا نراه يركز على الوحي كثيراً، وأن الصفة التي استحق بها النبي أن يكون نبياً هي الوحي[٥]، وأن

---

(١) مناهج الأدلة ص ٢١٣.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ٢٤٢.

(٣) الكتاب السابق ص ٢٠٩.

(٤) الكتاب السابق ص ٢١٦.

(٥) الكتاب السابق ص ٢٢٣.

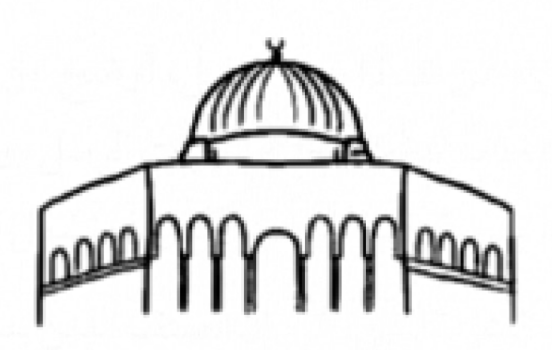
من وجد عنه وضع الشرائع بوحي من الله فهو نبي، «... وليعلم أن طريق الخواص في تصديق الأنبياء طريق آخر قد نبّه عليه أبو حامد في غير ما موضع، وهو الفعل الصادر عن الصفة التي بها سمي النبي نبياً، الذي هو الإعلام بالغيوب، ووضع الشرائع الموافقة للحق، والمفيدة من الأعمال ما فيه سعادة جميع الخلق»[١].

❋ ❋ ❋

(١) تهافت الفلاسفة ـ القسم الثاني ص ٧٧٦.

لا غالب إلا الله





اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيِّك محمـــد ﷺ وارحمها وفـــرّج كربتهـا

الفصل الثالث

في العصمة وصفات الأنبياء عند الصوفيّة

يشير الدكتور كامل مصطفى الشيبي إلى موضوع العصمة عند المتصوفة، وأن ثمّة علاقة بين التشيع والتصوف في هذا الموضوع، وينتهي إلى القول بأن العصمة الشيعية قد دخلت التصوف عن طريق الأئمة، فلم يكتفوا بإسنادها للأنبياء فقط، بل منحوها للأولياء أسوة بالشيعة الذين منحوها للأئمة[١]، ولذلك نرى كثيراً من شيوخهم يوردونها في خصائص الأولياء، إلا أن المعتدلين منهم يسمونها «الحفظ» كقول الكلاباذي: «لطائف الله تعالى في عصمة أنبيائه وحفظ أوليائه من الفتنة أكثر من أن تقع تحت الإحصاء والعد»[٢].

وقد أشار غير الكلاباذي إلى مثل هذا الأمر، غير أن هؤلاء المعتدلين يرون أن العصمة تغاير الحفظ، إذ إن العصمة للأنبياء فقط والأولياء غير معصومين من المعصية ولكنهم محفوظون من المعاصي[٣]، والفرق بين العصمة والحفظ أن العصمة تمنع من جواز وقوع الذنب والحفظ لا يمنع منه[٤]، وأيضاً فإن الأنبياء معصومون من المباح لهوى أنفسهم بخلاف الأولياء.

---

(١) انظر: الصلة بين التصوف والتشيع ص ٣٩٠.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ١٥٥.

(٣) انظر: كشف المحجوب ص ٢٧٠، وغيره من الكتب.

(٤) انظر: الرسالة القشيرية ص ٣١٩ (هامش).

فإذا فعل الأنبياء المباح لا يفعلونه لهوى أنفسهم كغيرهم، وإنما يفعلونه على جهة التشريع أنه مباح فهو واجب عليهم حينئذ[١]، ذلك أن مصطلح «العصمة» فكرة شيعية أتى بها الهشام بن الحكم ليضع قاعدة مهمة في مذهبهم هي: أن الإمام أحوج إلى العصمة من النبي؛ لأنه لا يوحى إليه، وقد حذا المتصوفة حذو الشيعة في إضفاء هالة من التقديس على الولي فقالوا بعصمة الأولياء، غير أنهم استعاضوا فيما بعد عن العصمة بمصطلح جديد اتفقوا جميعاً على تسميته «بالحفظ» وأبقوا على المصطلح الأول ليختص به الأنبياء فقط.

ويبدو أن إجماعاً من المتصوفة على إسناد الحفظ للأولياء، والعصمة للأنبياء، ومنعها عن الأولياء، ولكن ما هي حدود العصمة عند المتصوفة؟ وهل حقيقة تأثر المتصوفة بالشيعة في عصمة الأنبياء من الذنوب مطلقاً؟

تشير بعض نصوص القوم إلى أن الأنبياء معصومون على الدوام: «واعلم أن أهل مقام الإحسان لا تصدر عنهم معصية ما داموا في حضرة الإحسان، ومن هنا عصم الرسل والأنبياء، وحفظ غيرهم من الأقطاب والأولياء، فأما الأنبياء فهم معصومون على الدوام»[٢] ويفسر هذا الكلام الموجز قول الشيخ عبد الغني النابلسي: «... ونشهد أن الله تعالى جعل في بني آدم أنبياء، وأرسل إليهم رسلاً منهم أولهم آدم عليه السلام، وآخرهم محمد ﷺ، وكلهم صادقون في جميع ما بلغوه عن الله تعالى، معصومون عن سائر الذنوب التي تصدر من غيرهم من الكبائر والصغائر لم يخونوا في شيء مما أمنهم الله تعالى عليه من أسرار الوحي وأحكام الشرائع، ولم يكتموا عن أممهم شيئاً أمروا بتبليغه لهم...»[٣].

---

(١) انظر: اليواقيت والجواهر ـ الجزء الثاني ص٤.

(٢) انظر: جمهرة الأولياء وأعلام التصوف ـ الجزء الأول ص٣٢.

(٣) انظر: الفتح الرباني والفيض الرحماني ص ١١٤.

وقد نلمس من هـٰذين النَّصين عدة أمور فيما يتعلق بالعصمة، أما الأمر الأول: فيمكن ملاحظة الإشارة إلى دوام عصمة الرسول، وهذا يعني حصولها بعد النبوة أما قبلها فلا يوجد ما يدل عليه إلا ما يمكن أن نلتمسه في ثنايا جملهم من مثل قول الشيخ أبي طاهر القزويني: بأنه يجب تنزيه الأنبياء عليهم الصلاة والصلاة عن كل ما يتبادر إلى الذهن من خطاياهم، فإنها لا ذوق لنا فيها، وأن الله تعالى عندما اختارهم للنبوة والرسالة رشحهم لذلك في مبادئ أمورهم وحماهم من مكايد الشيطان وصفى سرائرهم من الكدورات، وشرح صدورهم بنوره، وزينهم بالأخلاق وطهرهم من الرجس والرذائل[١]، وكإشارة صاحب «المنح القدوسية» إلى أن العصمة تباين الحفظ، بأن الحفظ قد يكون مع الولاية لا قبلها، أما العصمة فإنها تكون قبل النبوة وبعدها[٢].

وأما الأمر الثاني: فهو عصمة الأنبياء من الذنوب مطلقاً، صغيرة كانت أو كبيرة، وهذا واضح في النص، وقد تأيد بنصوص أخرى فقد أشار الكلاباذي بأن الأنبياء معصومون عن ارتكاب المناهي، ومحفوظون في الفرائض عن التقصير، فلا يوصفون بالنقصان في شيء من أوصافهم في حقائق الإيمان[٣]، وذكر صاحب «الكليات» أن المتصوفة منعوا السهو والنسيان والغفلة والعثرات في حق الأنبياء[٤].

إلا أن الكلاباذي نفسه أشار إلى أن النبي المعصوم لا تقع منه الكبيرة بإجماع، أما الصغائر فعند البعض، وقد غلب الإمام الغزالي الظن على وقوع الصغائر فقط من الأنبياء كما أشرنا سابقاً، أما الكبائر فقد منعها بطريق النقل، غير أنه يجيز عقلاً وقوعهم في الخطأ وعدم عصمتهم، إذ لا يستبان استحالة وقوعه بضرورة العقل ولا بنظره،

---

(١) انظر: اليواقيت والجواهر ـ ا لجزء الثاني ص ٣.

(٢) انظر: المنح القدوسية ص ٩٩.

(٣) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٩٩.

(٤) الكليات ص ٦٤٦.

وليس في ذلك أيّ مناقضة لمدلول المعجزة[(١)].

وبرر الكلاباذي لجماعة المتصوفة ما يمكن أن يؤخذ على الأنبياء من الذنوب الصغائر، فأفرد باباً في كتابه «التعرف لمذهب أهل التصوف» وضَّحَ فيه مذهبهم في هذه الذنوب، فعزا إلى الجنيد والنوري وغيرهما من كبار الصوفية قولهم: إن ما جرى على الأنبياء من ذنوب ظاهرة، إنما جرى على ظواهرهم، وأما أسرارهم فمستوفاة بمشاهدة الحق، وأما عتابه لهم، فإنما جاء للأغيار، ليعلموا عندما يخطئون مواضع الاستغفار، وعزا إلى بعض مثبتي وقوع الصغائر من الأنبياء إلى أن وقوعها كان على جهة التأويل والخطأ فيه، وكان عتابهم من الحق سبحانه لعلو مرتبتهم وارتفاع منازلهم، وفي ذلك زجر لغيرهم، وحفظ لمواضع الفضل عليهم، وتأديب لهم، وعزا لبعضهم أن وقوعها كان على جهة السهو والغفلة، ولكن هذا السهو في الأدنى بالأرفع، وأما الذين أثبتوها زلات وأخطاء، فقد جعلوها صغائر مقرونة بالتوبة كما ورد في الآيات القرآنية الكثيرة من مثل قوله سبحانه عن آدم وزوجته عليه السلام: ﴿قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَآ أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلْخَـٰسِرِينَ﴾ [الأعراف: ٢٣]، وكقوله سبحانه في حق داود عليه السلام: ﴿وَظَنَّ دَاوُۥدُ أَنَّمَا فَتَنَّـٰهُ فَٱسْتَغْفَرَ رَبَّهُۥ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ﴾ [ص: ٢٤][(٢)].

وكذلك أشار الشيخ الشعراني نسبة إلى الشيخ عبد العزيز الدريني إلى أنه لا يجوز قطعاً نسبة الأنبياء إلى الذنوب على حد ما تستوعبه عقولنا، وإنما سميت في حقهم معصية وخطيئة؛ لأن مقامهم الأرفع لا ذوق لنا فيه، فهم معصومون من الوقوع في ذنوبنا، وغاية خطاياهم إنما هي كنظرة إلى مباح، أو لفظة رائحتها رعونة ومكروه وباطنها علم وصلاح[(٣)]، وكذا ينسب تنزيه الأنبياء عن الوقوع في المعاصي إلى الشيخ ابن عربي إذ

---

(١) انظر: المنخول في تعليقات الأصول ص ٢٢٤.

(٢) التعرف لمذهب أهل التصوف ص ٨٦ - ٨٧.

(٣) اليواقيت والجواهر ـ الجزء الثاني ص ٣.

يجب - في رأيه - تنزيه الأنبياء مما نسب إليهم من الطامات الكبرى مما لا يقع في كتاب ولا في سنة صحيحة، ويبرر ما وقع للأنبياء حسب معتقده في علم الباطن[١].

وقد نقل الدكتور إبراهيم بسيوني عن الشيخ القشيري أنه يجيز وقوع الذنب من الأنبياء، ولكنه ينزههم عنه، ويسميه إن وقع: صغائر وخلاف الأولى[٢].

إلا أن الشيخ ابن عليوة المستغانمي يشير إلى أن معاصي الأنبياء، إن صورت كما أخبر بها القرآن الكريم، فهي لا تخلو من طاعة لم تبلغها عقولنا، ولذا وجب تنزيه الأنبياء عن النقائص من حيث هي[٣].

وهذا الإعلان الظاهري للمتصوفة بأن الأنبياء معصومون من الذنوب، وأن ما وقع منهم يجب تأويله، يشير فيما يشير إلى أن هذه الذنوب قد تجري على ظواهرهم، أما بواطنهم فهم لا يخطئون أبداً؛ لاتصالهم بالذات الإلـهية، وتحققهم بالمشاهدة، ومن كانت هذه حاله لا يخطئ البتّة، وما يظهر عليهم من أخطاء فإنه لا ذوق لنا فيها.

وإذا عرفنا أن الشيعة أيضاً قد تأوَّلوا ما جاء من معاصٍ أو ذنوب في قصص الأنبياء، وقد أوَّل المتصوفة ما ظهر لهم من ذنوب في قصص الأنبياء أيضاً، فهل يعني ذلك أن الفريقين يصدران عن فكر واحد؟

ظهر لدينا فيما سبق: أن الشيعة أجمعوا على تنزيه الأنبياء عن المعاصي مطلقاً، ولم يشذ عن هذا الإجماع أحد ممن انتسب إليهم، أما المتصوفة فقد رأينا إقراراً من بعضهم بأن الأنبياء معصومون عن المعصية مطلقاً، وإقراراً آخر بجواز وقوع الذنب من الأنبياء، فهم إذاً مختلفون في النظرة إلى العصمة، وإن حاول كل منهم تبرير موقفه بما يوهم عصمة الأنبياء من الوقوع في الذنب مطلقاً.

---

(١) اليواقيت والجواهر - الجزء الثاني ص ٣ وما بعدها.

(٢) انظر: الإمام القشيري - سيرته - آثاره - مذهبه في التصوف ص ١٤٢.

(٣) انظر: المنح القدوسية ص ٦٩ - ٧٠.

ولا شك أن المتصوفة يوجبون العصمة للأنبياء، بل يعتبرونها شرطاً من شرائط النبوة «فمن شرط الولاية والولي أن يكون محفوظاً، كما أن شرط النبي أن يكون معصوماً»[١]. وقد أشار الشيخ الطوسي في «اللمع» إلى أن الاصطفاء الوارد في القرآن مما يختص بالأنبياء المقصود به العصمة والتأييد والوحي والتبليغ[٢].

وإذا كان الشيخ الكلاباذي قد برر بعض الذنوب التي وقعت من الأنبياء بأنها قد تكون على جهة السهو والغفلة، فقد أشار الشيخ الغزالي إلى أن النبي يمكن ألا يكون معصوماً في حالة النسيان في أفعاله وأقواله إلا فيما يخبر عن الله تعالى[٣].

وبمعنى آخر فإنه يجيز وقوع الذنب من النبي على سبيل النسيان فيما ليس من مقتضيات التشريع.

وللشيخ عبد الغني النابلسي رأي في موضوع وقوع الذنوب من الأنبياء، حيث يشير إلى أن كل مكلف لا بد أن يقع منه الذنب، ولكن ذنوب الأنبياء ليست كذنوب المؤمنين، وذنوب المؤمنين ليست كذنوب غيرهم، وهذه الذنوب لا تنافي العصمة والحفظ، فإن عصمة الأنبياء واجبة من جميع ذنوب المؤمنين وليس من جميع الذنوب بإطلاق[٤].

وإذا أخذنا ذنوب الأنبياء كما بحثها علماء الظاهر الذين سماهم الشيخ النابلسي «علماء الرسوم» وذلك من خلال الآيات القرآنية الموحية بوقوع الذنوب كقوله تعالى في حق آدم عليه السلام: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ﴾ [طه: ١٢١]، وكقوله في حق محمد ﷺ:

---

(١) انظر: جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف ـ الجزء الأول ص ٩٧.

(٢) انظر: اللمع ص ١٠٩.

(٣) المنخول من تعليقات الأصول ص ٢٢٥.

(٤) انظر: الفتح الرباني والفيض الرحماني ص ٥٤ - ٥٥.

﴿وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ﴾ [الشرح: ٢- ٣]، وكقوله سبحانه: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٣]، وقوله سبحانه: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠]، وغيرها من الآيات الموحية بالذنب رأى أن مذاهب هؤلاء العلماء في هذا الموضوع ما بين طائفة تشددت في الاعتراف بجميع ذلك وفي وجوب اعتقاد نسبة العصيان إلى الأنبياء، وذلك لضرورة الإيمان بكتاب الله تعالى وما فيه من أخبار عنهم، وقد تشدد هؤلاء القوم حتى قالوا: إن كل من قال أن الأنبياء عليهم السلام لم يعصوا قبل النبوة ولا بعدها فقد كفروا لإنكارهم النصوص الصريحة، وبين طائفة تشددت في تنزيه الأنبياء عن نسبة العصيان إليهم قبل النبوة وبعدها، ومن أجل هذا فقد بالغ أصحابها في تأويل الآيات الواردة في هذا الباب وصرفها عن ظاهرها، ومبررهم في ذلك أن الأخذ بظاهر النص يفضي إلى تجويز الكبائر وخرق الإجماع.

وقد أدى به النظر في هـٰذين الرأيين المتناقضين إلى الوقوع في الحيرة إلى أن فتح الله عليه وهو في الصلاة برأي يقول: «فوقفت على كلام هاتين الطائفتين، وتأملت فيه، فعظمت عندي الحيرة فقمت إلى الصلاة، وركعت ما يسر الله تعالى لي، طالباً من الله تعالى الهداية إلى ما هو الصواب في الإيمان بذلك، والاعتقاد ونشر ما هو الحق بين العباد، فجاءني الوارد وأنا في الصلاة قبل الفراغ منها بالسلام بمعاني ما يتلى عليك من الكلام، وذلك أن الذي هو مذهبي في هذه المسألة: أن النصوص القرآنية والأحاديث النبوية منقسمة إلى نوعين: منها المحكم، ومنها المتشابه.

والمتشابه على قسمين: متشابه وارد في حق الله تعالى، ومتشابه وارد في حق الأنبياء عليهم السلام، ولا شك أن حقيقة الله تعالى مجهولة للأنبياء عليهم السلام، ومعرفتهم به تعالى إنما هي معرفة عجز عنه وتنزيه تام، وإلا لزم أن يكون شيء منهم قديماً أو شيء منه حادثاً، وهذا محال، وكذلك معرفتنا بحقيقة الأنبياء عليهم السلام، معرفة عجز

وتنزيه تام، وإلا كان فينا من نبوءتهم شيء من نبوءة التشريع، أو فبهم من عدم نبوءتنا شيء، فيلزم ثبوت النبوءة في غيرهم عليهم السلام، أو عدم ثبوتها لهم، وذلك محال، فالحقيقتان مجهولتان لنا، حقيقة الله وحقيقة الأنبياء عليهم السلام، ولكل من الحقيقتين صفات ثابتة في النصوص يجب الإيمان بها كلها على حسب ما هي عليه في نفس الأمر لا على حسب ما نعقله نحن منها، والمتشابه وارد في وصف كلا الحقيقتين.

والصواب في كيفية الإيمان به مذهب السلف رضي الله عنهم، وهو تسليم معنى ذلك إلى الله ورسوله ﷺ، مع كمال اليقين به وصحة الإطلاق والتسمية على حسب ما هو وارد في ألفاظ النصوص من غير تأويل لشيء من ذلك، ولا صرفه عن ظاهره ولا الإيمان به على ما يظهر لنا منه، فنطلق على الله تعالى جميع ما أطلقه على نفسه من الوجه واليد والاستواء والمجيء ونحو ذلك على المعنى الذي يعلمه الله تعالى، لا على المعنى الذي نعلمه نحن.

وكذلك نطلق على الأنبياء عليهم السلام جميع ما أطلقه الله تعالى عليهم، وأطلقوا على أنفسهم أو أطلق بعضهم على بعض من العصيان والغي والذنب والفتنة وعدم براءة النفس والوزر إلى غير ذلك، ولكن على المعنى الذي يعلمه الله تعالى وتعلمه أنبياؤه عليهم السلام لا على المعنى الذي نعلمه نحن ونفهمه من هذه الألفاظ عند إطلاقها، فإنا لا نعلم ولا نفهم إلا ما نحن عليه من الأحوال والأخلاق، ونحن غير معصومين وإن أيدنا بالحفظ، والأنبياء عليهم السلام معصومون، ونحن لا نعقل كيف نسبت هذه الأشياء إليهم لأنا لسنا في أطوارهم عليهم السلام...»[1].

ذنوب الأنبياء إذاً ليست كذنوبنا ولا نعلمها كما لا نفهمها، وهم أيضاً معصومون مع وقوع الذنب منهم.

---

(١) الفتح الرباني والفيض الرحماني ص ٥٦ - ٥٧.

وفي الحق إنني وقفت حائراً في هذا التبرير والتفسير، إذ إنه يطالبنا بالإيمان بما ورد عن الأنبياء وفي الوقت نفسه يطالب بأن يكون الإيمان بما ورد على المعنى الذي يعلمه الله تعالى وتعلمه أنبياؤه، وكيف يتم ذلك؟ أعتقد أنه يريد أن يوصلنا إلى حقيقة هي أن أهل الحقيقة هم الذين يصلون إلى هذا، وليس أهل الرسوم.

وقد أشار علماء المتصوفة إلى أن العصمة للأنبياء واجبة، كقول الشيخ القشيري في رسالته: «(فصل) فإن قيل: فهل يكون الولي معصوماً؟ قيل: أما وجوباً كما يقال في الأنبياء فلا...»[1]، وكقول الشيخ أحمد زروق في «حاشيته» على «الحزب الكبير» للإمام الشاذلي عند تفسيره للعصمة بأنها المنع من الذنوب بالستر من الوقوع فيها بأن ذلك جائز في حق غير الأنبياء، وواجب في حق الأنبياء والملائكة[2].

وكما كانت العصمة واجبة في حق الأنبياء، فهي ذاتية فيهم، بمعنى أنها ليست كسبية تحصل بالمجاهدة، وإنما هي هبة من الله واصطفاء: «... فإن المنع من المعصية ذاتي في الأنبياء، عرضي في الأولياء، فيمكن زواله في الأولياء، ولا يمكن زواله في الأنبياء، وسره ما سبق وهو أن خير الأنبياء من ذواتهم، وخير الأولياء من غير ذواتهم، فعصمة الأنبياء ذاتية، وعصمة الأولياء عرضية»[3].

وقد أشرت فيما سبق إلى أن الأنبياء معصومون عن الكبائر بإجماع وعن الصغائر عند بعضهم، والفرق بين الكبائر والصغائر كما أشار إليه بعض محققيهم هو أن الصغيرة هي الجريمة التي لا وعيد فيها من القرآن ولا من الحديث، بينما الكبيرة هي التي توعد

---

(١) الرسالة القشيرية ص ٢٧٦.

(٢) انظر: الشيخ كريم الدين البرموني، تنقيح روضة الأزهار ومنية السادات الأبرار ص ١٨، نشر مكتبة الطلبة والطالبات ـ ليبيا.

(٣) الكتاب السابق ص ١٩، وانظر كذلك: المنح القدوسية ص ٥٥.

الله عليها بالعذاب أو الحد في القرآن أو في السنة، وهذا كله بالنظر لظاهر الأمر، وأما باعتبار ما عند الله من أمر غيبه فقد يبرز خلاف هذا[١].

وقد ضعف الشيخ عبد العزيز الديريني قول القائلين بأن كل محرم كبيرة ولكنها متفاوتة، والصغر والكبر أمر نسبي، ذلك أن ظاهر القرآن الكريم يشير إلى هذه التفرقة ولا بد من التقسيم إذ هو الصحيح[٢]، وعليه فقد فرق الشيخ بين الكبائر والصغائر، ولكنه لم يورد رأيه الخاص في التفرقة بل أورد آراء العلماء فيها فقال: «واختلف العلماء في حد الكبيرة، فقيل كل ما نهى الله تعالى عنه في القرآن فهو كبيرة، وما نهى عنه الرسول ﷺ فهو صغيرة، وقيل: ما توعد الله عليه بالنار فهو كبيرة وما لم يقترن مع النهي عنه وعيد أو غضب فهو صغيرة، وقيل: كل ما شرع فيه حد وكفارة فهو كبيرة، وقيل كل ما اتفقت الشرائع على تحريمه فهو كبيرة... وأما الصغائر فإنها إنما تكبر بالمواظبة عليها والإصرار على ذلك، كالنظر إلى المرأة الأجنبية، واللمس والقبلة والخطوات في طلب المعاصي، وحضور مجالس الشرب واللهو ولبس الحرير والذهب للرجال، والشرب في أواني الذهب والفضة، وأكل طعام نجس ومخالطة العصاة وكشف العورة. ويضيف إلى ذلك بعض اللهو والمباح الذي لا فائدة منه فإنه ملحق بالصغائر»[٣].

أما الصغائر نفسها، فقد لاحظنا أن المتكلمين قد قسموها إلى منفرة وغير منفرة، وقد تابعهم المتصوفة في هذا الأمر حيث أشار بعضهم إلى أن الجائز في حق الأنبياء الأعراض البشرية التي لا تنافي علو رتبهم العلية مع الغنى عنها بالله تعالى[٤].

---

(١) انظر: أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني، إيقاظ الهمم في شرح الحكم ص ١٠٨، الطبعة الأولى ١٩٦١، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر.

(٢) عبد العزيز الديريني ـ طهارة القلوب والخضوع لعلام الغيوب على هامش كتاب نزهة المجالس ومنتخب النفائس لعبد الرحمن الصفوري الشافعي ص ١٧٣، الطبعة الثانية ١٣٢٩هـ، مطبعة التقدم العلمية.

(٣) الكتاب السابق ص ١٧٤ - ١٧٧.

(٤) المنح القدوسية ص ٥٥.

والمقصود بالأعراض التي لا تنافي علو رتبهم العلية: هي الأعراض التي لا تؤدي إلى نقص في حقهم كالعمى والجذام والبرص والجنون ونحو ذلك من المنفِّرات وكالأكل على الطريق والحجامة والحرف الدنيئة والاحتلام الصادر من الشيطان(١).

وفصل الشيخ محمد التلمساني في الصغائر المنفرة بقوله: «وقولنا التي لا تؤدي إلى نقص في مراتبهم العليّة أي: التي لا تنافي علو مرتبتهم احترازاً من كل ما ينفر ويخل بحكمة بعثتهم من أداء الشرائع وقبول الأمة لهم، وما يخل بالمروءة: كالأكل على الطريق والحرف الدنيئة كالحجامة، وعدم كمال العقل، والذكاء، والفطنة، وقوة الرأي، ودناءة الآباء وعهر الأمهات، والغلظة، والفظاظة، والعيوب المنفرة: كالبرص والجذام، والجنون قليله وكثيره، والعمى ونحو ذلك، واحترازاً أيضاً من الغفلة عن جانبهم الرفيع والتفريط بسبب مشاهدة ظواهرهم البشرية في مراعاة قدرهم العلي وملاحظة اعتناء المولى بهم ورفع مقامهم الأكمل فوق جميع الخلق»(٢).

ثمّة أمران يؤخذان من تعريف النبي أو الرسول هما البشرية والذكورة، فإنهم يضعون في تعريف النبي قيوداً تميزه عن غيره كقولهم: «واعلم أن الرسول هو إنسان ذكر حر بعثه الله سبحانه وتعالى إلى عبيده ليبلغهم عنه أحكامه التكليفية والوضعية وهي كون الشيء سبباً أو شرطاً أو مانعاً أو صحيحاً أو فاسداً وما يتبعها من وعد ووعيد ونحو ذلك..»(٣).

أما كون الرسول إنساناً فلكي يكون من جنس المرسل إليهم لاستئناس الجنس بجنسه، وتمكن الرسل إليهم من الأخذ من الرسول بسبب هذا الاستئناس، ذلك أن

---

(١) انظر: تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب ص ٣٠.

(٢) مفتاح الجنة في شرح عقيدة أهل السنة ص ٢١٠.

(٣) انظر: تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب ص ٢٧، وكتاب مفتاح الجنة في شرح عقيدة أهل السنة ص ٢٠٠.

عامة البشر لا تطيق أن ترى الملائكة بأعيانهم وصفاتهم فضلاً عن أخذ الكلام عنهم[١]، وعلاوة على أن البشر لا يمكنهم أن يعرفوا صدق هذا الملك المرسل وأمانته ونصيحته والتلقي منه، ولهذا فقد أرسل الله للبشر رسولاً من جنسهم ولكن باطنه ملكي بل أعلى ليتسع قلبه لمخاطبة الأجناس المختلفة المتغايرة[٢].

وأما كونه ذكراً، فقد منع علماء الكلام جميعاً أن يكون في النساء رسولات، وأما أن يكون فيهن نبيات فقد أجاز ذلك ابن حزم والأشعري على ما مر، وربما كان مستند هؤلاء جميعاً في عدم قولهم بوجود نساء رسولات، هو عدم تحقق ذلك في الواقع، بالإضافة إلى ما يترتب على ذلك «لو تحقق» من متاعب ومصاعب لا يمكن للأنثى أن تتحملها، كما أن التركيب الفسيولوجي للمرأة يمنع من ذلك؛ لأن الرسول قائد ومعلم ومشرع ورسول، ولا بد أن يكون مؤهلاً لذلك من النواحي الجسدية والنفسية والعقلية، وهذا مما لا يتاح للمرأة بحكم تكوينها وقد تأيد هذا كله بالآية القرآنية ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِم ...﴾ [يوسف: ١٠٩]، وهذا نص قاطع يمنع شرعاً أن يكون في النساء رسولات، وبذا يكون قد اجتمع العقل والشرع معاً على هذه القضية، ومن هنا جاء تعريف الرسول متضمناً هذه المسألة.

وأما كونه حراً، فالعقل يمنع أن يكون الرسول عبداً تجري عليه عمليات البيع والشراء، بل يمنع العقل ما هو أعم من ذلك وأشمل، إذ يمنع كل ما يخل بحكمة بعثتهم من أداء التشريع وقبول الأمة لهم كدناءة الآباء وعهر الأمهات[٣].

وقد أجمع علماء الصوفية ـ كإجماع علماء الكلام ـ على وجوب اتصاف الرسل بأربع صفات هي جماع صفات الكمال وهي: الصدق والأمانة والتبليغ والفطانة.

---

(١) انظر: اليواقيت والجواهر ـ الجزء الأول ص ١٦٥.

(٢) انظر: مفتاح الجنة ص ٢٠٩ - ٢١٠.

(٣) الكتاب السابق ص ٢١٠.

والمقصود بالصدق: «أن يكون الرسول صادقاً في أقواله وأفعاله وأحواله، مراقباً لربه في ظاهره وباطنه بحيث لا يصدر عنه إلا ما يرضي الحق عز وجل»(١).

وقد عرَّفَ بعض علماء المتصوفة الصدق بأنه: مطابقة الخبر لما في الواقع ونفس الأمر، ولا يقع منهم الكذب في شيء من ذلك لا عمداً إجماعاً ولا سهواً عند المحققين، وهذا الصدق في حق الأنبياء لا بد أن يرافقه الاعتقاد. بينما هو في حق الخلق مطابقة الخبر لما في الواقع ونفس الأمر سواء وافق الاعتقاد أم لا فذلك ليس واجباً في حقهم(٢).

وأما الدليل على وجوب الصدق، فمن العقل: أنه لو وقع منه الكذب في شيء مما بلغه للناس، للزم أن يقع الكذب في خبر الله سبحانه وتعالى؛ لأنه أشار إلى تصديق الرسول بإظهار المعجزة على يديه، وكان هذا التصديق بالمعجزة بمثابة التصديق بالقول الصريح وكأنه قال: «صدق عبدي في كل ما يبلغ عني»، فلو كذب الرسول لكان الله عز وجل كاذباً والكذب مستحيل في حقه تعالى؛ لأن خبره على وفق علمه، وعلمه لا يحتمل النقيض، فكذلك الكلام التابع له، ويلزم من هذا استحالة الكذب في حق الرسول ووجوب الصدق له(٣).

وأما النقل فكقوله تعالى: ﴿وَصَدَقَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ [الأحزاب: ٢٢]، وقوله: ﴿...وَصَدَقَ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾ [يس: ٥٢].

والأمانة عند القوم «هي: سر الألوهية الذي لا يحمله إلا الأنبياء، أو رجال من خواص الأمة المحمدية؛ لأن الله قد أمرهم بكتمانها، وأنه لا يفشيها أحدهم عند غير أهلها، فكتمها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام فكانت لهم مزية تامة»(٤).

---

(١) المنح القدوسية ص ٥٣.

(٢) انظر: مفتاح الجنة ص ٢٠٠ - ٢٠١.

(٣) انظر: تنوير القلوب ص ٢٨، ومفتاح الجنة ص ٢٠٠ -٢٠٤.

(٤) المنح القدوسية ص ٥٣.

والأمانة هي: حفظ الجوارح الظاهرة والباطنة من التلبس بمنهي عنه نهي تحريم أو كراهة ولو خفيفة، أو خلاف الأولى، ويسمى صاحبها أميناً للأمة في جهته من المخالفة(١).

ودليل الأمانة عقلاً: أنه لو انتفى عن الأنبياء وصف الأمانة بأن خانوا بفعل محرم أو مكروه أو منهي عنه عموماً، لكنا مأمورين بفعل المنهي عنه لوجوب اتباعهم، إذ إن هذا المنهي عنه أصبح طاعة واجبة في حقهم، فنكون مأمورين بفعله، فيكون الشيء الواحد محرَّماً مباحاً في آن واحد وهو محال؛ لاستحالة اجتماع الضدَّين وهو باطل، أو يكون مأموراً به ومنهيّاً عنه في وقت واحد أيضاً وهو محال، وما دام ذلك محالاً فيجب في حقِّهم ضد هذا المحال وهو الأمانة، كما أنهم لو كتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه لكانوا خائنين مع أنهم معصومون من الخيانة.

وأما نقلاً فكقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]، وكقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا﴾ [النساء: ١٠٧].

وأما التبليغ: «وهو أن يبلغ الرسول كل ما أمره الله عز وجل بتبليغه، ولا يكتم منه شيئاً ولا يخاف في الله لومة لائم ولو تحقق الهلاك من الخلق وعدم إجابتهم له، فإنه لا يبالي بذلك ويبلغ رسالة ربه»(٢).

كما يقتضي التبليغ عدم إخفاء شيء مما أمر الرسول بإبلاغه لا عمداً ولا نسياناً على الوجه الذي أمروا به من كونه لعموم الناس أو لبعضهم.

ودليل التبليغ عقلاً: أنهم لو كتموا شيئاً مما أمروا بتبليغه، لصار ذلك الكتمان طاعةً في حقهم ونكون مأمورين بالكتمان امتثالاً للأوامر الإلٰهية القاضية بإطاعتهم، والكتمان معصية محرمة لورود الأخبار بذلك، فيلزم أن يكون حلالاً وحراماً في وقت

---

(١) مفتاح الجنة ص ٢٠٤.

(٢) المنح القدوسية ص ٥٤.

واحد وهو محال، أو يلزم أن يكون طاعة ومعصية في وقت واحد وهو محال أيضاً، ويلزم من ذلك كله وجوب التبليغ في حق الأنبياء.

أما نقلاً، فكقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ﴾ [البقرة: ١٥٩]، وكقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ ..﴾ [المائدة: ٦٧].

كما يجب في حق الأنبياء الفطانة: وهي الذكاء والحذق بحيث يكون فيهم القدرة على إلزام الخصوم ومحاجتهم وإبطال دعاويهم.

والدليل العقلي على وجوب الفطانة: أن الأنبياء لو لم يكن واحدهم فطناً، بل كان مغفلاً بليداً، فلا يمكنه إقامة الحجة على خصومه، لكن عدم قدرتهم على ذلك محال لأن النص دل على قدرتهم على إقامة الحجج ومناظرة الخصوم، كما أن من شروط التبليغ كمال الفطنة، والتبليغ مأمور به النبي، ومن يؤمر بتبليغ شرع الله يجب أن يكون فطناً، ذكياً، لبيباً، ولذا فقد عد البعض هذه الصفة تابعة لصفة التبليغ.

وأما دليلها من النقل فكقوله تعالى: ﴿وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥] وكقوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [الأنعام: ٨٣].

وكما وجبت هذه الصفات للأنبياء، فإنه يستحيل عليهم ضدها من الكذب والخيانة والكتمان والبلادة. وكل ما يشعر بوقوع نقص لا يجوز في حقهم وجب تأويله[1].

والملاحظ بعد هذا كله: أن معتدلي المتصوفة أو من يطلق عليهم متصوفة السنة لا يختلفون في نظرتهم إلى صفات الأنبياء عن المتكلمين إلا اختلافات طفيفة تتركز

---

(١) مفتاح الجنة ص ٢١٢.

معظمها حول العلاقة بين الولي والنبي، وحول بعض المصطلحات والألفاظ التي لم يستطع الصوفية التخلص منها حتى وهم في أشد فترات اعتدالهم ومحاولة توصيلهم هذه الأفكار إلى أهل الظاهر.

أما فلاسفة الصوفية، فقد توضح منهجهم في أبواب سابقة، وبان فهمهم للنبوة بوضوح، ولذلك فليس من الغريب أن لا نجد الصفات التي آمن بها علماء الكلام ومتصوفة السنة عندهم، بل نجد فكراً فلسفياً، وتصوراً لصفات مستمدة من هذا الفكر، غير أن جميع الصفات عند هؤلاء وعند أولئك تلتقي في أُطُر عامة شاملة فإن قول السُّهرَوَردي مثلاً في الدلالة على ضرورة النبوة: «.. اعلم أن كلاً من الناس لا يقوم بأمر نفسه، فلا بد من معاملة ومناكحة، وقصاصات، ولا يذعن بعض الناس لبعض فلا بد في كل عصر من شارع فاضل النفس مطلع على الحقائق، مؤيد من عند الله بأفعال تتقاصر عنها قوى نوعه، ليعلموا أنه فيما يقول صادق، وإنما أنزل بعلم الله، ويتلقى من لدن حكيم عليم، فتتبعه الكافة، ويأمرهم بتزكية النفس، ويحرضهم على المعروف، وينهاهم عن المنكر على حسب كل وقت، ويكرر عليهم العبادات للتحكيم والتذكير»[1]. يشتمل على جميع الصفات التي قال بها المتكلمون، ففي هذا النص إشارة إلى الأمانة والصدق والتبليغ والفطانة... ذلك أن النفس الفاضلة تتمتع بكل الأخلاق الفاضلة التي تدعو إلى وصف صاحبها بهذا الوصف، والاطلاع على الحقائق يحتاج إلى ذهن قوي وفطرة سليمة نقية، والتأييد بالمعجزات دليل الصدق، والأمر بالمعروف والتذكير بالعبادات هو التبليغ بعينه.

وإذا أضفنا إلى ذلك الشروط الأربعة التي يجب توافرها في الإنسان ليكون نبياً كما وردت في كتاب «اللمحات» وأشرت إليها في فصل سابق[2] يتبين لنا أن صفات

---

(١) اللمحات ص ١٤٧.

(٢) انظر: المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الأول.

النبي عند السُّهرَوَردي ليست مقتصرة على الأنبياء وحدهم، بل يشاركهم فيها خلص الأولياء من إخوان التجريد.

وقد ذهب ابن عربي إلى أن الأنبياء معصومون من الشيطان ظاهراً وباطناً وهم محفوظون في جميع حركاتهم، وليس ذلك فحسب، بل إنه يرى أنهم معصومون من المباح أن يفعلوه من أجل نفوسهم، لأنهم مشرعون، فإذا فعلوا مباحاً فيكون ذلك للتشريع للاقتداء بهم[١].

وقد نقل الشيخ الشعراني عنه قوله أنه يشترط في حق الرسول العصمة في جميع ما يبلغه عن الله عز وجل، فإن عصم في غير ما أمر بالتبليغ به فمن مقام آخر، كأن يخاطب بالتأسي به، فيصير هذا التأسي أصلاً لا يجوز عليه فعل حرام قطعاً ولا فعل مكروه إلا لبيان الجواز[٢].

وقد نعى ابن عربي بشدة على المفسرين فيما أدخلوه في كتبهم مما سماه «الطامات» مما أثبتوه للأنبياء من كبائر «... وفيه علم تنزيه الأنبياء مما نسب إليهم المفسرون من الطامات مما لم يجئ في كتاب الله، وهم يزعمون أنهم قد فسروا كلام الله فيما أخبر به عنهم... فلقد جاءوا في ذلك بأكبر الكبائر... واستحلوا أعراض الأنبياء والملائكة بما ذكرته اليهود الذين جرحهم الله، وملؤوا كتبهم في تفسير القرآن العزيز بذلك وما في ذلك نص في كتاب ولا سنة...»[٣].

وقد أكد الشيخ عصمة الأنبياء في مواضع كثيرة من كتابه «الفتوحات» وأنه ينبغي تنزيه الأنبياء مما نسب إليهم من المثالب، غير أنه لم يبين حدود هذه العصمة، هل

---

(١) انظر: الفتوحات المكية ـ المجلد الأول ص ٥١٥.

(٢) انظر: الكتاب السابق ـ المجلد الثاني ص ٢٥٩.

(٣) انظر: الفتوحات المكية ـ المجلد الثالث ص ٤٥٤ - ٤٥٥.

هي من الأخطاء جميعها صغيرها وكبيرها، أم من الكبائر فقط، ولكن الذي يبدو من عموم كلامه أنه ينزههم عن الكبائر والصغائر جميعاً إلا فيما يتحقق منه تشريع.

وقد ميز ابن عربي في هذا الباب بين العصمة من العمل بما يلقي الشيطان، وبين الإلقاء ذاته، فالعصمة الحقيقية إنما هي العصمة عن العمل بما يلقي الشيطان، وليس بالإلقاء إذ الشيطان يلقي إليهم ولكنهم معصومون من العمل بما يلقي[١].

أما الصفات الأخرى التي وضعها متصوفو السنة وفلاسفة المتصوفة فلا نجدها عند الشيخ، ولعل إغراقه في البحث في الحقيقة المحمدية والوارث وعلاقة النبوة بالولاية قد طغى على أمور كثيرة منها: البحث في حقيقة النبي الظاهرية المجردة من حيث هي فإن الإنسان الكامل عنده لا بد أن يتصف بالصفات الإلـٰهية جميعها ما عدا الوجوب الذاتي.

أما ابن سبعين، فقد أشار أيضاً إلى صفات للنبي اعتبرها هو شروطاً لا صفات فمن توافرت فيه فهو نبي[٢]، هذه الشروط فيها إشارات واضحة إلى ميزات يختص بها النبي عن غيره، وسواء أكانت هذه المائزات تأتي من خارجه أو هي ذاتية فيه، فإنها جميعها تؤلف صورة واضحة لمن يمكن أن يقال عنه إنه نبي، وقد اختلط فيها الصفة والشرط والواجب عليه فعله من تبليغ للأحكام، ووضع للشرائع وسن للقوانين وبيان ما يترتب على العاصي والمطيع من عقاب أو ثواب.

أما الصفات فيمكن التحقُّق منها بمعرفة النفس النبويّة ووظائفها، هذه النفس التي هي جزء من النفس الناطقة عنده، بل هي أعلى وأرقى النفوس؛ لاتصالها بالذات الإلـٰهية.

---

(١) انظر: اليواقيت والجواهر ـ الجزء الثاني ص ٣٢.

(٢) انظر: المبحث الأول من الفصل الثالث من الباب الأول.

وأما الشروط فغالباً ما تكون خارج الذات وتأتي من خارجها، وبالذات من الله سبحانه إذ النفس النبوية رتبة ممنوعة، لا مجال لبشر أن يصل إليها باجتهاد مهما وصل في القرب من الله، أو ترقّى في درجات العقل.

وأما الواجب على النبي فعله فهو الأساس في إرساله، بل إن وظيفة النبي الأساسية تتركز في تنفيذ هذا الواجب المأمور به من تقويم النفوس المنحرفة، وإرشاد الإنسان لعمل ما يتحقق به نفعه.. إلخ.

وقد ذهب ابن سبعين إلى التفرقة بين النبي والفيلسوف، بأن الخير في النبي بالذات، بينما الفيلسوف لا يعطي الخير ولا له إليه طريق.

وعلى العموم، فإن الذي يميز النبي عن غيره من البشر هو: ما أعطي هذا النبي من صفات النفس النبوية التي من ميزاتها العصمة من الصغائر والكبائر.

وقد منع ابن سبعين وقوع الذنب من الأنبياء حسب ما نفهمه من ظاهر النصوص: «وإياك أن تحمل ذنوب الأنبياء على عرفك، واعتقد أنها على حكمها في مثلهم، وبقياس ما تقدم واجعلها نعمة، فإنها وردت لأمور نافعة ولأحكام وقعت بعدها ينتفع بها الإنسان الذي يستعين به المذنب، واحذر أن تقرأ قوله تعالى: ﴿عَفَا ٱللَّهُ عَنكَ لِمَ أَذِنتَ لَهُمۡ﴾ [التوبة: ٤٣] الآية، فتتوهم أنها جاءت على محظور يتدخل في سخط الله وأنت لا تعلم، ... وقد صحَّ أن رسول الله ﷺ وسائر الأنبياء ما يرتكبون محظوراً ولا يقع منهم، وأن ما نسب إليهم من ذلك باطل، وما ورد في القرآن صحيح لا محظور في شيء منه، وإنما هي تأويلات واجتهادات وقع فيها تقصير ينجر فيها العفو لما تقدم فيه من الصفح وحفظ المرتبة والخلافة التي وضعها لهم، ونصبها من أجلهم ونصبهم لها»[1].

---

(١) الرسالة الرضوانية من كتاب رسائل ابن سبعين ص ٣٣٧.

تعقيبٌ ونقد

كما اختلف المتكلمون والفلاسفة في مفهوم العصمة، فقد اتفقوا جميعاً على مفهوم آخر هو: منح النبي أو من يقوم مقامه أعلى الصفات وأكملها، وتنزيهه عن كل ما يمكن أن يلحق به مثلباً أو نقيصة، أو ينفر منه الناس ويبعدهم عن الاستماع إليه وطاعته.

كما اتفقوا جميعاً على أن هذه الصفات التي يجب أن تكون في هؤلاء ليست مما تتوافر في جميع البشر، سواء أكانت هذه الصفات ممنوحة أو مكتسبة.

وليس من شك في أن عصمة الأنبياء أمر جدير باعتناء علماء الكلام وغيرهم ممن بحثوا في النبوة وخصائصها، وقد رأينا أن المتكلمين على اختلاف اتجاهاتهم قد تعرضوا لها بالبحث والمناقشة، حيث فصلوا فيها تفصيلاً شاملاً لكل ما يمكن أن يقال في حق الأنبياء من حيث جواز وقوع الخطأ والذنب منهم أو عدمه.

أما الفلاسفة فلم يكن هذا الموضوع موضع اهتمامهم أساساً، فجاء بحثهم له عرضاً، ولم يكن تطرقهم له مقتصراً على الأنبياء، بل كان بشكل أعم وأشمل، فلم تقتصر الصفات التي أرادوها للنبي على النبي فقط، بل تراها للإنسان الكامل، وتراها لواضع الشريعة، وتراها لرئيس المدينة الفاضلة وتراها للنبي، وهي صفات حميدة تتراوح بين الصفات الذاتية وبين الواجبات المفترض عليه تبليغها.

غير أن ثمّة ملاحظة هامة ترد على قول بعض الفلاسفة بأن النصوص الدينية هي تمثيل وتخييل في الأمور الغيبية وهذا يؤدي إلى القول بأن ما جاء به الأنبياء هو من

جنس الخطابة التي قصد بها خطاب الجمهور، وإنما أخبروا الجمهور بما يتخيلونه في ذلك للانتفاع به في إقامة مصالح دنياهم لا لمعرفة الحق كما أشار ابن تيمية إلى ذلك، وهذا يؤدي إلى أنهم يخبرون الناس بأمور تجعلهم يعتقدون بالأمور على خلاف ما هي عليه، وهذا من جنس الكذب في التبليغ(١).

ولا شك أن هذه الفكرة خطيرة جداً، ذلك أنه كما أشرت يؤدي إلى الكذب في التبليغ وقلب الحقائق، وبهذا أيضاً يكون الفيلسوف أوثق خطوة من النبي، وأصدق تعبيراً وأدق تصويراً لمذهبه.

وإذا كان التبليغ هو المهمة الرئيسية فقد حصل فيه خلل ما من حيث موضوعه فكيف يتم الوثوق بهذا النبي أو ذاك، وكيف للناس أن يعرفوا حقيقة عالم الآخرة ـ أعني ما يتعلق بمعرفة الله تعالى وبالمعاد ـ؟ وفي هذا هدم لركن مهم من أركان الإيمان وهو الإيمان باليوم الآخر، وهذا يؤدي إلى الكفر الصراح.

وقد توضَّحَ لنا من خلال البحث في هذا الباب أن العصمة ـ وهي جماع الصفات الأخرى ـ عند المتكلمين هبة من الله، بينما تشير أقوال الفلاسفة إلى أنها كسب للنبي أو لغيره ممن وصل إلى مرحلة النبوة، ومبنى ذلك على ما اعتمده كل فريق من آراء، ولا يعني اختلاف أصحاب البيت الكلامي في عصمة الأنبياء من الذنوب تجريد النبي من هذه الصفات، فإن المختلف فيه لا يبطل أهمية المتفق عليه، على أن المختلف فيه يتنازعه الشرع والعقل، فإن ظاهر الشرع يفيد وجود ذنوب من الأنبياء، وحكم العقل يشير إلى وجوب امتناع وقوع الذنب منهم، وما دام الذنب قد وقع بظاهر النص، فنحن إذاً أمام أمرين، إما أن نسلم بوقوع الذنب ولكن مع التسليم بوقوعه نؤمن أيضاً أنهم لا يقرّون عليه، بل يتوبون منه ويعاتبون عليه، وإما أن نؤوّل ما جاء من قصص تشير إلى وقوعه.

---

(١) انظر: ابن تيمية، كتاب الرد على المنطقيين ص ٤٤١، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت. وانظر كذلك: المجلد الرابع من فتاوى الإمام ابن تيمية ص ٩٨.

والفلاسفة لم يتعبوا أنفسهم في معالجة مثل هذه المسألة، فهم كما أشرت لم يفصلوا في هذا الباب ولم يقصروه على النبي، بل عرضوا له في ثنايا كتبهم، ومن هنا جاءت صعوبة البحث في صفات النبي عندهم، وكذلك الأمر عند فلاسفة المتصوفة، فإن قلة المراجع التي بحثت فيها هذه الصفات مع كثرة ما كتب المتصوفة جعلت الأمر صعباً في تكوين فكرة عامة عن صفات النبي عندهم، سيّما أن كتبهم تركز على الولي والولاية أكثر من تركيزها على النبوة والنبي، عدا عن الرموز الكثيرة التي تمنع من ظهور الصفات بوضوح في كتبهم.

أما متصوفة السنة، فلم يختلفوا كثيراً عن المتكلمين، بل نكاد نجزم أن أفكارهم واحدة في هذا الموضوع، وإن كان المتصوفة يميلون إلى تنزيه النبي من الوقوع في الذنب أكثر من تنزيه بعض المتكلمين له، والذي يجيز منهم وقوع الذنب لا يجيزه إلا لجواز التشريع، ويؤولون الآيات التي توحي بوقوع الذنوب إشعاراً منهم بتعظيم النبي، بل وصل بهم الأمر إلى تبريرها، وأنها لا تخلو من طاعة لم تبلغها عقولنا ومداركنا، وأن ما يجري على ظواهرهم لا ذوق لنا فيه.

والحق: أن موضوع صفات النبي وعصمته من الذنوب عند المتصوفة أمر مهم وإن لم يولوه الاهتمام الكافي، ذلك أن الولي له من الحفظ ما يوازي ما للنبي من العصمة، والحفظ والعصمة يؤديان إلى فعل واحد ولكنه مختلف بين النبي والولي، فإذا اهتم المتصوفة بحفظ الولي فمن باب أولى يهتمون بعصمة النبي وهو ولي بالضرورة.

وعلى الجملة: فإن الأنبياء الذين اختارهم الله هم الذين يتوجّه إليهم الفكر بالعصمة، أما من عداهم فإن العصمة لهم من وضع البشر وتصوراتهم، وليست العصمة تصوراً بشرياً، ولكنها فعل إلهي، ولما كانت كذلك، فإن ما وضعه الفلاسفة لإنسانهم من الأوصاف لا يمكن أن نطلق عليه عصمة، ولكنها تشبه العصمة التي جعلها الله لأنبيائه.

العصمة الحقيقية إذاً هي التي عناها المتكلمون وأمثالهم من متصوفة السنة وليست تلك التي أرادها الفلاسفة، ولا فلاسفة المتصوفة.

والصفات الحقيقية للنبي تلك التي وهبها الله إياه لا تلك التي اكتسبها بالمجاهدة والزهد والنسك.

واللافت للنظر أن التبليغ وهو مهمة الأنبياء متفق عليه أيضاً بين المتكلمين والفلاسفة والصوفية، ولكن أسلوب بيان هذه المهمة مختلف فقط، وقد رأينا المتكلمين والصوفية المعتدلين يقيمون الدليل العقلي والنقلي على هذه الصفة، بينما أشار إليها الفلاسفة دون بيان أي دليل يعضدها.

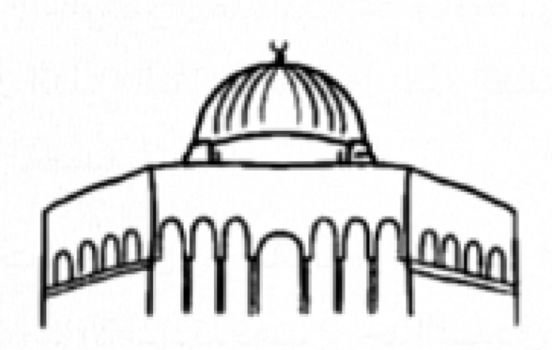
والواقع: أن طروحات المتكلمين ومن ماثلهم في الفكر هي مما يمكن اعتماده في هذا المجال، على أن لا يكون هذا الاعتماد قد ذهب إلى حد التشدد في اعتماد رأي مخالف لما عليه جمهور أهل السنة والجماعة، فإن القول بوقوع الذنب مطلقاً من الأنبياء وهو مما ينافي مفهوم العصمة هو كالقول بنفي وقوع الذنوب مطلقاً منهم من حيث التطرف.

والذي أميل إليه في هذا الموضوع هو: أن ظاهر الآيات تشير إلى وقوع الذنب من الأنبياء، ولكن هذا الذنب لم يكن مقصوداً منهم، بل كان اجتهاداً بشرياً نزل الوحي فصوَّبهُ إما بتشريع وإما بتنبيه وإما بلوم وعتاب رقيق، وكل هذا مما لا يخلّ بالتشريع أو يقدح في شخص النبي وصفاته وينفر عنه الناس، إذ لو كان ذلك كذلك لنفر الناس فعلاً، ولما كان لوجود النبي وهو المصطفى من الله مبرر، بل هو مما لا يخالف مفهوم الاصطفاء المقصود بالنسبة للأنبياء.

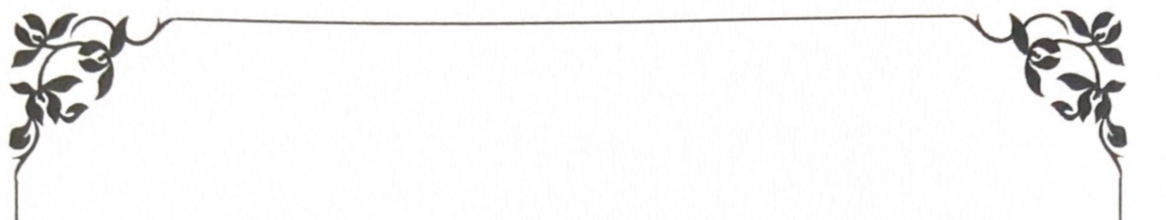
* * *



لَا غَالِبَ إِلَّا اللَّه



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيِّك محمد ﷺ وارحمها وفرِّج كربتها



الباب الرابع

في نبوّة محمّد ﷺ

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول: الردُّ على منكري نبوَّته.

الفصل الثاني: أدلّةُ نبوّته عليه الصلاة والسلام.

الفصل الثالث: عموم رسالته وختمه للنبوّة.

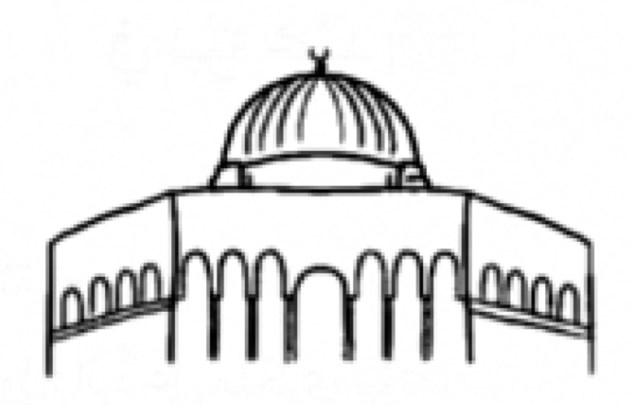
تعقيبٌ ونقد.





لَا غَالِبَ إِلَّا الله





اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيِّك
محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها

الفصل الأول
في الردِّ على منكري نبوَّته

لا شكَّ أن نبينا محمداً ﷺ قد اختص عن سائر إخوانه الأنبياء والمرسلين بعدّة مزايا وخصائص إلـٰهية، فهو إن شاركهم في مزية اختصاص الله إياهم بالنبوة والرسالة، إلا أنه قد فارقهم بأن رسالته للناس كافة، وأنه خاتم الأنبياء والمرسلين، وقد أعلمنا الله بهاتين الميزتين في كتابه الكريم، إذ قال سبحانه: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ [سبأ: ٢٨]، وقال: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

وإذا كان الاعتراض على النبوّات والأنبياء ذا شقٍّ واحد يتلخص بإنكارها ابتداء، فإن الاعتراض على نبوة سيدنا محمد ﷺ ذو ثلاث شعب: كونه نبياً أولاً، وكونه للناس كافّة ثانياً، وكونه خاتم الأنبياء والمرسلين ثالثاً.

وقد أشار كثير من علماء الكلام إلى منكري نبوة محمد عليه السلام، وقد انبنى هذا الإنكار على هذه الميزات، فإن الإمام الرازي عدَّ منكري نبوّة محمد ﷺ ثماني طوائف[1]، سبعاً منها تنكر النبوة ابتداء، وعمدة هذا الإنكار إما عائد إلى معطيات العقول، أو إلى ما يترتَّب على النبوّة، أو على أحد لوازمها أو معطياتها من قضايا ومشكلات تثير في العقل تساؤلات كثيرة تلقي ظلالاً من الشبهات العويصة عليها.

---

(١) انظر: كتاب الأربعين في أصول الدين ـ الجزء الثاني ص ٧٥.

والطائفة الثامنة التي أشار إليها الرازي هي التي تسلم بأصل النبوة ولكنها تنكر نبوّة نبينا محمد ﷺ.

هذه الطائفة هي التي ستكون محور حديثنا في هذا الفصل، ذلك أننا قمنا بالحديث المفصَّل عن الطوائف الأخرى في الفصول السابقة، ولا داعي لتكرار الحديث عنها هنا.

وقد أورد علماء الكلام تفصيلات هذه الطائفة، فأجمعوا على أن منكري نبوة سيدنا محمد ﷺ هم اليهود والنصارى، وأشار بعضهم إلى طائفة المجوس، إلا أن بعض المحققين لم يخصص الإنكار باليهود والنصارى، بل أشار إلى سبب الإنكار، ثم بيَّن أن اليهود والنصارى ممن تمسَّكوا بهذا السبب، فقد أشار الآمدي إلى أن السبب الرئيسي لمنع نبوّة محمد ﷺ هو: منع النسخ وإحالة نسخ الشرائع، وهو السبب الذي تمسَّك به اليهود، بالإضافة إلى سبب آخر تمسك به النصارى، ومن أجاز النسخ وبعثة الرسل وهو القدح في معجزاته ﷺ «... فرب من أنكر رسالته بمجرد القدح في معجزاته، والطعن في آياته كالنصارى وغيرهم من المعترفين بجواز نسخ الشرائع وبعثة الرسل، ورب من أنكر رسالته؛ لاعتقاده إحالة نسخ الشرائع وتبدل الذرائع كبعض اليهود»[1].

إلا أن اليهود افترقوا في هذا الموضوع، فمنهم من منع نبوة محمد إطلاقاً، وهم أغلب طوائف اليهود، ومنهم من أجاز نبوته ولكنها مقصورة على العرب فقط، وليس إلى الأمم كافّة، وأصحاب هذا القول هم طائفة العيسوية من اليهود.

وقد أضاف الإمام الماوردي إلى هذه الأقوال أن بعض منكري عموم رسالة محمد ﷺ قالوا بأنه مبعوث إلى من يتمسَّك بشرع من عبد الأوثان، وليس إلى من تمسَّك بشرع من اليهود والنصارى[2].

---

(١) انظر: غاية المرام في علم الكلام ص ٣٤١، وانظر كذلك: الإرشاد ص ٢٨٣، ولباب العقول ص ٣٥٨، والمواقف ص٣٥٧، وغيره من الكتب.

(٢) انظر: أعلام النبوة ص ٥١.

والذين منعوا نبوّة سيدنا محمد بناء على مذهبهم في منع النسخ وعدم جوازه، ذهب بعضهم إلى منع ذلك عقلاً، وبعضهم إلى منعه سمعاً، وأصحاب المذهب الأول هم: الشمعنية، وأصحاب المذهب الآخر هم: العنانية.

أما الذين منعوه عقلاً، فلما يستلزم النسخ من محذورات أهمها: البداء، وأما الذين منعوه سمعاً فلاستنادهم إلى نصوص سيدنا موسى عليه السلام التي تشير إلى أنه نصَّ على أن شريعته لا تنسخ وأنه قال: «أمسكوا بالسبت أبداً ما دامت السموات والأرض».

ولا بد لنا هنا وقبل البدء في تفصيل ما اعتمد عليه اليهود في منع نبوة سيدنا محمد من الأدلة والشبهات أن نوضح مفهومي النسخ والبداء فنقول:

أولاً: النسخ :

عرّف النسخ في اللغة تعريفات تفيدُ مفهومَين محدَّدَين هما: التبديل والرفع والإزالة، والنقل والتحويل. أما على الأول وهو التبديل والرفع والإزالة، فإنه يحتمل معنيين[1]:

الأول: إبطال الشيء وزواله، وإقامة آخر مقامه، يقال: نسخت الشمس الظل إذا أذهبته وحلّت محلّه وذلك واضح في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

الثاني: إزالة الشيء دون أن يقوم آخر مقامه كقولهم: نسخت الريح الأثر ومن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿..فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلْقِى ٱلشَّيْطَٰنُ ...﴾ [الحج: ٥٢].

وأما على المعنى الثاني وهو النقل والتحويل، فيتضمن معنى تحويل الشيء من مكان إلى مكان، أو من حالة إلى حالة مع بقائه في نفسه كأن تقول: نسخت الكتاب أي نقلت ما

---

(١) انظر: الشيخ عبد العظيم جودة فياض الصوفي، تيسير الوصول إلى المختار من علم الأصول، ص ٥١، مطبعة الحرية ـ القاهرة، ١٩٦٣.

فيه إلى مكان آخر دون تبديل أو تعديل فيه، ومنه تناسخ المواريث وهو: انتقال حالها من قوم إلى قوم مع بقائها في نفسها، وكذلك التناسخ في الأرواح عند من يؤمن به.

أما النسخ في اصطلاح العلماء، فقد ذهبوا فيه أنه: بيان انتهاء الحكم الشرعي في حق صاحب الشرع، وكان هذا الانتهاء معلوماً عند الله سبحانه، إلا أنه كان مستمراً في علمنا، وقد علمنا انتهاءه بالناسخ، وهذا يسمى تبديلاً وتغييراً[١].

وأشار صاحب «الكليات» إلى أن المراد بالنسخ هو: بيان انتهاء الحكم الشرعي الذي في تقدير أوهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي[٢].

وعرَّفهُ علماء الأشاعرة بأنه: «الخطاب الدالُّ على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً به مع تراخيه عنه»[٣].

وعرَّفهُ الفقهاء بأنه: «الخطاب الدالُّ الكاشف عن مدة العبادة، أو عن زمن انقطاع العبادة»[٤]، أو بعبارة أخرى هو: النصُّ الدالُّ على انتهاء أمد الحكم الشرعي مع التراخي عن مورده.

وقد أشار البدخشي ـ من علماء الأصول ـ إلى أن العلماء قد اختلفوا في معنى النسخ الاصطلاحي فقال: «واختلفوا في معناه الاصطلاحي، ففسَّره القاضي برفع الحكم، واختاره الآمدي وابن الحاجب، ومعناه: أن خطاب الله تعالى تعلق بالفعل، بحيث لولا سريان الناسخ لكان باقياً، لكن الناسخ رفعه، وفسّرهُ الأستاذ ببيان انتهاء حكم آخر، لكن الحصول والانتهاء في الحقيقة راجعان إلى التعلُّق..»[٥] إلا أن المؤلف

---

(١) انظر: التعريفات ص ٢٩٦.

(٢) انظر: الكليات ص ٨٩٢.

(٣) انظر: المستصفى من علم الأصول ـ الجزء الأول ص ٦٩، وانظر كذلك: الإرشاد ص ٢٨٣.

(٤) الكتاب السابق ونفس الصفحة، وانظر: تيسير الوصول ص ٥٢.

(٥) محمد بن الحسن البدخشي، شرح البدخشي مناهج العقول ـ الجزء الثاني ص ٢٢٧، الطبعة الأولى =

نفسه يشير إلى أن النسخ عنده هو بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه[١].

وقد نظر بعض علماء الأصول المتأخرين إلى مجموعة التعريفات التي أخذ بها علماء الأصول السابقين، فرأى أنها تختلف من عالم لآخر نظراً لاعتبارها، فباعتبار أن النسخ صفة للدليل الشرعي نظر إليه على أنه ورود دليل شرعي متراخياً عن دليل شرعي مقتضياً خلاف حكمه، وذهب إلى هذا التعريف صدر الشريعة.

وباعتبار أن النسخ يطلق على فعل الشارع فقد عرَّفهُ ابن الحاجب بأنه: رفع حكم شرعيّ بدليل شرعيّ متأخر، وعرَّفهُ الباقلاني بأنه: انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه، وعرَّفهُ فخر الإسلام البزدويّ بأنه: بيان محض لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوماً عند الله، وباعتبار أن النسخ يطلق على الناسخ، فقد عرَّفهُ إمام الحرمين بأنه: اللفظ الدالُّ على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الأول، وقال فيه الغزالي بأنه: الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه[٢].

على أن ثمّة تعريفات أخرى لبعض علماء الكلام ممن توجهوا توجهات كلامية تختلف في الفكر والمنهج عن السابقين، فقد عرَّفَ الشيعة النسخ بأنه: «عبارة عن كل دليل شرعي دلَّ على أن مثل الحكم الثابت بالنص الأول زائل في المستقبل على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنص الأول مع تراخيه عنه»[٣].

وعرَّفهُ أبو الحسين البصري من المعتزلة بأنه: «إزالة مثل الحكم الثابت بقول منقول عن الله أو رسوله، أو فعل منقول عن رسوله، وتكون الإزالة بقول منقول عن الله أو عن رسوله، أو بفعل منقول عن رسوله مع تراخيه عنه على و جه لولاه لكان

= ١٩٨٤، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(١) الكتاب السابق ص ٢٢٤.

(٢) انظر: تيسير الوصول إلى المختار من علم الأصول ص ٥٢.

(٣) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٦٣.

ثابتاً»[١] ويبدو أن هذا هو المقبول عند عموم المعتزلة، وبهذا فإن رأيهم أدق من رأي الإمام الجويني فيهم إذ إنه يذهب إلى أنهم صاروا إلى أن النسخ لا يرفع حكماً ثابتاً وإنما يبين انتهاء مدة شريعة ووافقهم في ذلك بعض أئمة الأشاعرة بحيث ذهبوا إلى أن النسخ تخصيص الزمان... إلخ.

كما عرفه الكلوذاني من الحنابلة بأنه: «رفع مثل الحكم الثابت، وأشار إلى أن بعض المتكلمين ذهبوا إلى أنه منقول من اللغة إلى الشرع»[٢].

ومهما ورد من تعريفات للنسخ عند العلماء فإننا لا نرى داعياً لمناقشتها، ولا الموازنة بينها ونقدها، إذ الغرض هنا توضيح مفهوم النسخ وتصوير حقيقته لا الغوص الدقيق في ماهيَّته ولا في كيفياته أو شروطه وأنواعه وأركانه ... إلخ، فكل ذلك مبسوط في مظانه في كتب أصول الفقه.

والذي يهمنا في هذا الباب هو إثبات اتفاق جميع علماء المسلمين فقهاء ومتكلمين وأصوليين على جواز النسخ، وخالف في ذلك أبو مسلم بن الحسين الأصبهاني، فقد رأى عامة المسلمين أن النسخ جائز عقلاً وواقع سمعاً بين الشرائع المختلفة وفي الشريعة الإسلامية.

وأما أبو مسلم الأصبهاني فقد اضطربت الروايات في تحديد رأيه، فمنهم من يشير إلى أنه ينكر النسخ مطلقاً، ومنهم من يشير إلى أنه ينكر وقوعه في شريعة واحدة،

---

(١) انظر: محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، تقديم الشيخ خليل الميس ـ الجزء الأول ص ٣٦٧ ـ دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٢) انظر: محفوظ بن أحمد بن الحسن بن الخطاب الكلوذاني الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه ـ الجزء الثاني، تحقيق د. مفيد محمد أبو عمشة ص ٣٣٦، الطبعة الأولى ١٩٨٥، نشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة.

ويجيزه بين الشرائع المختلفة، ومنهم من يشير إلى أنه ينكر وقوعه في القرآن[١]، ومنهم من يشير إلى أنه يقول أنه جائز عقلاً ممتنع سمعاً.

واستدل العلماء على جواز النسخ بالمعقول والمنقول، أما الدليل على جوازه عقلاً: فإن الناس في التكليف على قولين: إما أن يكونوا ممن أقروا بأن الله هو الفاعل المختار وله أن يكلف عباده بما يشاء لمصلحة أو لغير مصلحة، من غير نظر إلى مصلحة وغرض، وإما أن يكونوا ممن يعتبرون المصلحة في أفعاله تعالى، فلا يكلف إلا على وجه المصلحة.

فإن كان الأول، فليس عنده في العقل ما يمنع من أن يأمر الله بشيء في وقت، وينهى عنه في وقت آخر، ويكون النسخ بمنزلة ابتداء التكليف ولا تراعى فيه المصلحة.

وإن كان الثاني، فلا يمتنع أن يعلم الله أن في فعل ما مصلحة في وقت معين فيأمر به، وأن في فعل الفعل نفسه مفسدة في وقت آخر فينهى عنه، فإن المصلحة تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال والأوقات كما نرى في الواقع.

وإذا اختلفت المصالح باختلاف الأحوال والأزمان والأشخاص، فليس في العقل ما يمنع أن يأمر الشارع المكلفين بفعل ما في عصر لعلمه بأن هذا الفعل يحقق لهم مصلحة في هذا العصر، ثم ينهى عن الفعل نفسه في عصر آخر لعلمه أن المصلحة التي تحققت في عصر سابق قد انتهت وانتفى تحققها في عصر لاحق.

وقد أشار أبو الحسين البصري إلى أن نسخ الشرائع حسن، والدليل على حسنه من جهة العقل: «أن مثل ما تعبد الله سبحانه به يجوز أن يقبح في المستقبل، فإذا قبح حسن النهي عنه، إذ النهي عن القبيح حسن، وإنما قلنا: «يجوز أن يكون مثل ما تعبدنا الله عز وجل به قبيحاً في المستقبل» لأنه لو[٢] يجز ذلك لم يحسن أن يقول الله عز وجلّ:

---

(١) انظر: تيسير الوصول ص ٦٢.

(٢) الصواب: لأنه لو لم يجز ذلك، وربما سقطت «لم» من سياق النص.

تمسّكوا بالسبت ما عشتم إلا السبت الفلاني، وأيضاً كما يجوز العقل أن يكون التمسك بالسبت مصلحة، فإنه يجوز كونه مصلحة في وقت، مفسدة في وقت آخر، كما يجوز كون الرفق بالصبي مصلحة في وقت، مفسدة في وقت آخر، وكما يجوز كونه مصلحة لزيد دون عمرو في وقت واحد، يجوز أن يكون مصلحة لزيد في وقت دون وقت..»[(١)].

وبمقتضى المنهج المعتزلي، يشير القاضي عبد الجبار إلى أن النسخ جائز، ذلك أن الشرائع ألطاف ومصالح، وما هذا سبيله فلا بد أن يختلف من وقت إلى وقت ومن عين إلى عين، فلا يمتنع عقلاً أن يعلم الله سبحانه أن صلاح المكلفين في زمان في شريعة، وفي زمان آخر في شريعة أخرى... والأمثلة من الواقع كثيرة[(٢)].

ويدلِّلُ الشيخ محمد بن الحسن الطوسي من الشيعة على جواز النسخ بقضية مستفادة من الحسن والقبح العقليين، هذه القضية هي «أن كل دليل على حسن التعبُّد بالشرع، فهو بعينه دالّ على جواز النسخ» لأن الذي يدل على حسن التعبد بالشرع وبالتالي جوازه هو المصلحة المتعلقة بالعبادة واللطف فيها، وهذا بعينه قائم في النسخ؛ لأنه لا يمتنع عقلاً أن يصير ما كان مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر، وما هو مفسدة في وقت يصير مصلحة في غيره، وكذا الأمر بالنسبة للأشخاص والأحوال، فإذا ثبت أن ذلك غير ممتنع، فلو فرضنا حصوله لمن هو عالم بالعواقب وجب أن يعلمنا ذلك، وينسخ عنا ما تغير الحال فيه، وبالتالي فلا فرق بين أن يقول: افعلوا عبادة ما إلى وقت حدده واتركوها بعده، وبين أن يقول: افعلوا مطلقاً، ثم يعلمنا بعد ذلك الوقت الذي تنقلب المصلحة فيه[(٣)].

---

(١) المعتمد في أصول الفقه ص ٣٧٠، وانظر: التمهيد في أصول الفقه ص ٣٤٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٧.

(٣) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٦٤.

كما يدلِّل الإمام السرخسي على جواز النسخ عقلاً من وجهين:

أحدهما: أن النسخ في المشروعات التي يجوز أن تكون ويجوز أن لا تكون، وهذه المشروعات إنما شرعت على سبيل الابتلاء من الله سبحانه لعباده ليميز المطيع من العاصي، والابتلاء هنا يختلف باختلاف أحوال الناس وأوقاتهم، فإن فيه حكمة بالغة، وليس ذلك إلا لمصلحة العباد إن آجلاً أو عاجلاً، لأن الله سبحانه لا يكون فعله عبثاً، وهذه المصلحة قد تكون في إثبات شيء في وقت ونفيه في وقت آخر، ويختلف ذلك باختلاف أحوال الناس، وليس في هذا من معنى البداء شيء بل الأمر امتحان للمخاطبين في الوقتين جميعاً، وهو بمنزلة تبديل الصحة بالمرض، والمرض بالصحة، أو تبديل الفقر بالغنى والغنى بالفقر، وذلك في الحالتين ابتلاء لا بداء.

ثانيهما: أن النسخ بيان مدة بقاء الحكم، وذلك غيب عنا، فلو بيَّنه لنا في وقت الأمر لكان حسناً لا قبح فيه، وكذلك إذا بيَّنه بعد ذلك بالنسخ، ذلك أن النسخ إنما يكون فيما يجوز أن يكون مشروعاً ويجوز أن لا يكون كذلك، ومع الشرع مطلقاً يحتمل أن يكون مؤقتاً ومحتمل أن يكون مؤبداً على السواء، لأن الأمر يقتضي كونه مشروعاً لا أن يكون موجباً بقاءه مشروعاً، وإنما البقاء بعد الثبوت بدليل سبق أو بعدم الدليل المزيل، والبقاء يكون بإبقاء الله تعالى إياه أو بانعدام سبب الفناء، ولا يتضمن هذا من معنى البداء شيئاً[1].

وأثبت الإمام الغزالي جواز النسخ عقلاً بأنه لو امتنع لكان امتناعه إما لذاته وصورته، وإما لما يتولد عنه من مفسدة أو أداء إلى محال، ولكنه لا يمتنع لاستحالة ذاته وصورته بدلالة معنى الرفع الذي هو قيد في التعريف، ولا يمتنع كذلك لأدائه إلى

---

(١) انظر: محمد بن أحمد السرخسي، أصول السرخسي ـ الجزء الثاني، تحقيق أبو الوفا الأفغاني ص٥٦، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

مفسدة وقبح، فإن ذلك باطل، بل لا بد أن يعلم الله مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق ثم يخفف عنهم فيرفع هذا الأمر أو يبدله..»[1].

وإذا كان إجماع الأمة الإسلامية على جواز النسخ عقلاً، فإن كل الأدلة العقلية التي أوردوها تدور حول أصلين من أصول أهل السنة والجماعة، والمعتزلة:

الأصل الأول: أنه سبحانه فاعل مختار يأمر عباده بما يشاء وينهاهم عما يشاء، وله أن يبقي من أحكامه ما يشاء، وأن ينسخ منها ما يشاء.

والأصل الثاني: أنه سبحانه يجب أن يتبع في أحكامه مصالح عباده، فما كان فيه مصلحة لهم أمرهم به، وما كان فيه مضرة نهاهم عنه، وما دار بين المصلحة تارة والمفسدة تارة أخرى أمرهم به تارة ونهاهم عنه أخرى.

وقد نظم الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني أدلة جواز النسخ عقلاً بقوله: «إن النسخ لا محظور فيه عقلاً، وكل ما كان كذلك جائز عقلاً» أما الكبرى فمسلمة، وأما الصغرى فيختلف دليلها عند أهل السنة عن دليلها عند المعتزلة تبعاً للأصلين اللذين أشرت إليهما، ولذا فإن صغرى الدليل يمكن الاستدلال عليها من مذهب أهل السنة بالصيغة الآتية «النسخ تصرف في التشريع من الفاعل المختار الكبير المتعال الذي لا يجب عليه رعاية مصالح عباده في تشريعه، وإن كان تشريعه لا يخلو من حكمة، وكل ما كان كذلك لا محظور فيه عقلاً».

وأما على مذهب الاعتزال فيمكن نظم الدليل بالصيغة الآتية: «النسخ مبني على أن الله تعالى يعلم مصلحة عباده في نوع من أفعالهم وقتاً ما فيأمرهم به في ذلك الوقت، ويعلم ضرر عباده في هذا النوع نفسه من أفعالهم ولكن في وقت آخر، فينهاهم عنه في

---

(١) انظر: المستصفى من علم الأصول ـ الجزء الأول ص ٧٢.

ذلك الوقت الآخر، وكل ما كان كذلك لا محظور فيه عقلاً»[١] وعدم حظره عقلًا معلوم بالضرورة حيث يشاهد في الواقع أن المصالح تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان والأحوال، فالنظم السياسية والاجتماعية وحتى الاختراعات الطبية والعلاجات الطبية اختلفت من زمان إلى آخر ومن قوم إلى آخرين.. فمن الحكمة إذاً أن يصاغ للمخلوقات من التشريعات ما يناسب أحوالها في الطور الذي تكون فيه، حتى إذا انتقلت إلى طور آخر ربما كان التشريع السابق لا يناسبه، فمن الحكمة أيضاً أن يصاغ للطور الناشئ تشريعات توائمه وتناسبه، وإلى هذا تشير الآية القرآنية الكريمة ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦].

وإذا أجاز مانعو النسخ أن يأمر الشارع عباده بأمر مؤقت ينتهي بانتهاء وقته وقالوا بوقوعه سمعاً، فلماذا منعوا النسخ وهو لا معنى له إلا انتهاء الحكم الأول حسب علم الله سبحانه وإن كنا لا نعلمه، فالله يعلمه، ثم أعلمنا إياه بنسخه، فليس ثمّة فارق كبير بين هذا وذاك سوى إظهار مقدار مدة طلب فعل هذا الأمر للناس في الأول، وإخفائه عنهم في الثاني مع علم الله به وبأنه سينتهي في وقت كذا.

وأما الأدلة على جواز النسخ نقلاً، فقد أشار الغزالي إلى وقوعه سمعاً، ويدل عليه الإجماع والنص، أما الإجماع، فاتفاق الأمة قاطبة على أن شريعة محمد ﷺ قد نسخت شرع من قبله إما بالكلية وإما في بعض الأحكام، ومنكر ذلك كافر لخرقه إجماع الأمة، وأما النص فكقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍ ﴾ [النحل: ١٠١]، والتبديل يشتمل على رفع وإثبات، والمرفوع إما تلاوة وإما حكم، وكيفما كان فهو رفع ونسخ، لا يقال: بأن معنى التبديل

---

(١) انظر: محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن ـ الجزء الثاني ص ٨٣ – ٨٤، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ١٩٤٣.

إنزال آية بدل ما لم ينزل، فيكون ما لم ينزل كالمبدل بها أنزل، إذ كيف يكون الذي لم ينزل مبدلاً، والبدل يستدعي مبدلاً؟ وكيف يطلق اسم التبديل على ابتداء الإنزال؟

ودليل آخر من القرآن قوله سبحانه: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُواْ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠]، ولا معنى للنسخ إلا تحريم ما أحل.

وكقوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ ...﴾ الآية، ولا يتبادر من هذه الآية أن المراد هنا التخصيص، فإن التخصيص لا يستدعي بدلاً مثله أو خيراً منه.

وقد اشتهر في الشرع نسخ بعض الأمور كنسخ تربص الوفاة حولاً بأربعة أشهر وعشر ونسخ تحويل القبلة ... إلخ[1].

ومعلوم أن الأدلة الشرعية المطروحة لا تكون حجة إلا على المسلمين الذين يؤمنون بالإسلام ديناً وبنبوة محمد ﷺ، أما اليهود ومن شايعهم فليس في هذه الأدلة حجة عليهم، ولذا لا بد من بيان أن النسخ قد وقع في الشرائع جميعها، وقد أورد الباحثون في هذا الباب نماذج عدة لعمليات نسخ وردت في الشرائع السابقة لشريعة محمد ﷺ منها:

أولاً: كان نكاح الأخوات جائزاً في شرع آدم ويعقوب عليهما السلام، ثم حُرِّم في شرع موسى، وأيدت الشريعة الإسلامية التي جاء بها محمد ﷺ هذا.

ثانياً: لم يكن الختان واجباً، ثم وجب في شرع إبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام، ولكن الحواريين الذين أتوا بعد رفع عيسى عليه السلام نهوا عن الختان كما ثبت في رسائلهم، فإما أن يكون هذا نسخاً وإما أن يكون افتراءً وكذباً على عيسى عليه السلام حيث لم يؤثر عنه أنه نسخ الختان.

---

(١) المستصفى من علم الأصول ـ الجزء الأول ص ٧٢.

ثالثاً: إباحة العمل في السبت قبل شريعة موسى عليه السلام ثم حُرِّم ذلك في شريعته.

رابعاً: أن إبراهيم عليه السلام أمره الله بذبح ابنه ثم قال له سبحانه أن لا يفعل ذلك، ومنكرو النسخ معترفون بهذه القضية.

خامساً: أن الطلاق كان مشروعاً في شريعة موسى عليه السلام، ثم جاءت شريعة عيسى فحرَّمتهُ إلا إذا ثبت زنا الزوجة.

سادساً: أن أكل لحم الخنزير محرَّمٌ في شريعة اليهود، ومضى عهد سيدنا عيسى عليه السلام دون أن يعرف عنه ما يدل على إباحته، ولكن الحواريين بعد رفع عيسى عليه السلام أباحوا لحم الخنزير، وهذا إما أن يكون نسخاً وإما افتراءً وكذباً.

سابعاً: نقل عن عيسى عليه السلام قوله: «لم أرسل إلا إلى خراف بني إسرائيل الضالة» وهذا يدل على أن رسالته خاصة، ونقل عنه أيضاً قوله: «اذهبوا إلى العالم أجمع، واكرزوا بالإنجيل للخليقة كلها» وهذا يدل على عموم رسالته، فلا بد إذاً من إحدى حالتين؛ الأولى: إما أن نقر بأن النص الثاني قد نسخ النص الأول، والثانية: أن النصين ما داما متناقضين فإنهما يتساقطان، ويسقط بسقوطهما الإنجيلان اللذان أخذ منهما النصان، وبالتالي تسقط الأناجيل كلها، والقول بالنسخ أخف من القول بسقوط الأناجيل.

ثامناً: كان جواز استمتاع المرء بما هو بعضه مباحاً في شريعة آدم، ثم انتسخ ذلك الحكم حتى لا يجوز لأحد أن يستمتع بمن هو بعض منه.

تاسعاً: يقر اليهود بأن يعقوب عليه السلام قد حرم على نفسه بعض المطعومات، وأن ذلك صار حراماً على أمته، فتحريم الحلال نسخ، إذ النسخ ليس إلا تحريم المباح أو إباحة المحرم.

إن كل ما ورد في البنود التسعة المار ذكرها وغيرها لازم في شرع منكري النسخ بحيث لا يستطيعون تجاهله أو إنكاره، وهم إن أنكروه فلا شك أنهم ينكرون شريعتهم، ذلك أن إنكار النسخ يعني الإيمان بالشرائع السابقة لشريعتهم بما فيها من أحكام، دون أن يبدلوا فيها أو يغيروا، ولكنهم بدلوا وغيروا بأوامر وتشريعات جديدة، فماذا يطلقون على هذا التبديل والتغيير إن لم يكن نسخاً؟

وقد أشرت في بداية هذا الفصل أن منكري نبوة سيدنا محمد ﷺ هم طوائف من اليهود ونصارى العصر، بالإضافة إلى بعض شواذ المسلمين وعلى رأسهم أبو مسلم الأصبهاني (الأصفهاني) وقلت أن هؤلاء منهم من أنكر جواز النسخ عقلاً ووقوعه سمعاً وهم نصارى هذا العصر وفرقة الشمعونية من اليهود، ومنهم من أنكره سمعاً وجوزه عقلاً وهم طائفة العنانية من اليهود أيضاً، ومنهم من يجوزه عقلاً، ويقول بوقوعه سمعاً إلا أن هؤلاء ينكرون أن تكون الشريعة الإسلامية ناسخة للشريعة اليهودية وهم طائفة العيسوية، ومنهم من يجوزه عقلاً وينكره سمعاً، ولكن هذا الإنكار صوري يتأول فيه بما يجعل خلافه لجمهور المسلمين لفظياً أو شبيهاً به وهم أبو مسلم الأصفهاني وشيعته.

وقد أورد الشيخ الباقلاني في كتابه «التمهيد» أن الذين ينكرون جواز النسخ عقلاً وسمعاً هم العنانية وليس الشمعنية أو الشمعونية، فإن الشمعونية زعمت ـ على رأيه ـ أن نسخ الشرائع وإرسال نبي بعد موسى عليه السلام لنسخ شريعته جائز من طريق العقل، وأنهم إنما منعوا نسخ شريعته سمعاً.

كما أضاف الشيخ إلى منكري النسخ سواء سمعاً أو عقلاً طائفة السامرية التي قالت بنبوة موسى وهارون ويوشع بن نون وأنكرت نبوة غيرهم من الرسل...[1].

---

(١) انظر: التمهيد ص ١٨٧ - ١٨٨.

والذي عليه أغلب المؤرخين هو عكس ما أشار إليه الشيخ الباقلاني من أن منكري جوازالنسخ عقلاً هم العنانية، بل هم الشمعونية، فإن المؤلفات تشير إلى أن العنانية هم طائفة جوزوا النسخ عقلاً ومنعوه سمعاً.

ولا بد لدفع آرائهم من توضيح شبههم ووجهات نظرهم التي اعتمدوها دليلاً لمنع نبوة سيدنا محمد، فإذا تهافتت هذه الشبهات ووجهات النظر لم يبق لهم ولأمثالهم من المحدثين مجال لإنكار نبوة سيدنا محمد.

ولما كان حجة مانعي نبوة محمد ﷺ الرئيسية تعتمد على النسخ، وموضوع النسخ ملحق بالأصول فقد فصل علماء الكلام وعلماء الأصول في الرد على شبهات اليهود منكري النسخ، فمنهم من رد دون الإشارة إلى رأي الطائفة صاحبة الشبهة، ومنهم من أشار إلى ذلك، غير أن الواضح أن رد علماء الكلام وعلماء الأصول على هذه الشبه متقارب في المعنى واللفظ، حتى كأنه يصدر عن شخص واحد أو شخصين اختلفا في قليل من الصياغة ولكنهما اتحدا في الفكرة والمعنى.

وقبل أن نخوض في الشبهات الواردة على النسخ والردِّ عليها، لا بدَّ من التعرض لمبدأ لازم ـ على رأي منكري النسخ ـ للنسخ وهو مبدأ البداء، ليكون واضحاً لدينا عند البحث في الشبهات والردِّ عليها، فما هو البداء؟

يطلق البَداء (بفتح الباء) في اللغة ويراد به أحد مفهومين متقاربين هما:

الأول: الظهور بعد الخفاء، فقولنا: بدا له في الأمر أي ظهر له ما لم يظهر أولاً[1].

ومنه قوله تعالى: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ﴾ [الزمر: ٤٧]، وقوله سبحانه: ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّـَٔاتُ مَا عَمِلُوا۟﴾ [الجاثية: ٣٣].

---

(١) انظر: المصباح المنير مادة (بدا).

الثاني: نشأة رأي جديد لم يكن موجوداً، فقولنا: بدا له في الأمر، أي نشأ له فيه رأي[(١)]، ومنه قوله تعالى: ﴿ ثُمَّ بَدَا لَهُم مِّنۢ بَعۡدِ مَا رَأَوُاْ ٱلۡأٓيَٰتِ لَيَسۡجُنُنَّهُۥ حَتَّىٰ حِينٖ ﴾ [يوسف: ٣٥].

وقد يطلق ويراد به: تغير الإرادة وتبدل العزم تبعاً لتغير العلم[(٢)] وهذا هو مفهوم البداء المنسوب إلى الشيعة واليهود والذي يمنعه جمهور أهل السنة جميعاً.

أما البداء في مفهوم علماء الكلام فهو حدوث أحوال جديدة ينشأ عنها تعديل في الإرادة الإلـٰهية السابقة[(٣)].

على أن بعض المحققين بيَّن ثلاث كيفيات من البداء: البداء في العلم: وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم، والبداء في الأمر: وهو أن يأمر بشيء ثم يأمر بعده بخلاف ذلك[(٤)].

ويبدو أن مفهوم البداء دخل إلى الفكر الإسلامي من بعض غلاة الشيعة وليس من الفكر اليهودي أو النصراني، حيث تشير كتب الباحثين والمؤرخين إلى أن المختار بن أبي عبيد الثقفي هو أول من قال بالبداء، ثم أصبح هذا القول عقيدة من عقائدهم، على أن بعض الروايات تشير إلى أن عبد الله بن نوف قد قال بهذه الفكرة واستشهد بالآية

---

(١) انظر: مختار الصحاح مادة (بدا).

(٢) انظر: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص ٢٣٠.

(٣) انظر: دائرة المعارف الإسلامية، كتاب الشعب تحرير إبراهيم زكي خورشيد ورفقاه ـ المجلد السادس ص٣٨٨، دار الشعب ـ القاهرة.

(٤) يرى صاحب كتاب الغلو والفرق الغالية في الحضارة الإسلامية أن البداء في الإرادة هو ذاك الذي وضعه الشهرستاني لمعنى البداء في العلم، وأما البداء في العلم عنده فهو أن يظهر له خلاف ما علم... فيكون للبداء عند الشهرستاني كيفيتان، وعند صاحب الغلو ثلاث كيفيات... انظر: الملل والنحل ـ الجزء الأول ص ٢٣٧، وانظر: الغلو والفرق الغالية ص١٣٤، د. عبد الرزاق سلوم السامرائي، دار واسط للنشر ـ العراق، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨.

ذاتها التي استشهد بها المختار، ومن المؤرخين من يسند هذا الرأي إلى أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الأسدي، ومنهم من نسب إلى جعفر الصادق قوله: ما بدا لله كما بدا في إسماعيل ابني غير أن جلة المؤرخين المسلمين الذين بحثوا في الفرق الشيعية اتفقوا على أن المختار بن أبي عبيد هو أول من قال بالبداء.

وسبب ذلك[١] أن المختار قد تهيأ لقتال مصعب بن الزبير، وكان المختار قد أخبر أصحابه أن الله قد أوحى إليه بأن الظفر سيكون له ولجنده، ولكنه مني بهزيمة قاسية، فلما راجعه أصحابه بذلك قال إن الله تعالى كان قد وعدني بذلك، ولكنه بدا له، واستشهد على ذلك بقوله سبحانه: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾ [الرعد: ٣٩].

ويشير الشهرستاني إلى أن المختار قال بالبداء؛ لأنه كان يدعي علم ما يحدث من الأحوال إما بوحي يوحى إليه، وإما برسالة من قبل الإمام، فإن كان قد وافق حدوث ما يدعيه جعله دليلاً على صدقه، وإن لم يوافق قال قد بدا لربكم[٢].

وقد أصبحت عقيدة البداء جزءاً مهماً من عقائد الشيعة الإمامية بحيث نسبوها إلى أئمتهم وأثبتوها في كتبهم، واستشهدوا عليها بأحاديثهم، وقد ورد في الأصول من «الكافي» في كتاب التوحيد باب تحت «باب البداء»[٣] أشار فيه المؤلف إلى أهمية البداء وإلى مفهومه: أما أهميته فمن مثل ما نسبه إلى:

١ـ محمد بن يحيى بن محمد بن عيسى عن الحجال عن أبي إسحاق ثعلبة عن زرارة بن أعين عن أحدهما عليهما السلام قال: ما عبد الله بشيء مثل البداء، وفي رواية ابن أبي عمير عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام، ما عظم الله بمثل البداء.

---

(١) انظر التبصير في الدين ص ٢٠، والفرق بين الفِرَق ص ٣٦.

(٢) انظر: الملل والنحل ـ الجزء الأول ص ٢٣٨.

(٣) انظر: محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي تصحيح علي أكبر غفاري ـ الجزء الأول ص ١٤٦، دار الأضواء ـ بيروت ١٩٨٥.

٢ـ عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن أبي عمير عن جعفر بن عثمان عن سماعة، عن أبي بصير ووهيب بن حفص عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن لله علمين، علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء. وعلم علمه ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه».

٣ـ علي عن محمد عن يونس عن مالك الجهني قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو علم الناس ما في القول بالبداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه.

٤ـ علي بن إبراهيم عن أبيه، عن الريان بن الصلت قال: سمعت الرضا عليه السلام يقول: ما بعث الله نبياً قط إلا بتحريم الخمر، وأن يقر لله بالبداء.

وأما مفهومه فمن مثل ما نسبه إلى:

١ـ علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم وحفص بن البختري وغيرهما عن أبي عبد الله عليه السلام قال في هذه الآية: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ﴾ [الرعد: ٣٩]، قال: فقال: وهل يمحي إلا ما كان ثابتاً، وهل يثبت إلا ما لم يكن.

٢ـ محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن الحسين بن سعيد، عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له.

٣ـ وعنه (محمد بن يحيى) عن أحمد عن الحسن بن علي بن فضال عن داود بن فرقد، عن عمرو بن عثمان الجهني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن الله لم يبد له من جهل.

٤ـ علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس؟ قال: لا، من قال هذا فأخزاه الله، قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة، أليس في علم الله؟ قال: بلى قبل أن يخلق الخلق.

هذه مرويات من مرويات الشيعة تظهر أهمية البداء، وتظهر معناه وكأنه والنسخ سواء بسواء إلى حد جعل أشهر علمائهم ومؤرخيهم يقول: «أقول في معنى البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ و أمثاله من الإفقار بعد الإغناء، والإمراض بعد الإعفاء، والإماتة بعد الإحياء، وما يذهب إليه أهل العدل خاصة من الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال... وليس بيني وبين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف»[١] وهذا مذهب الإمامية بأسرها».

والبداء عندهم ما جمع شروطاً أربعة هي[٢]:

١ـ أن يكون المأمور به هو المنهي عنه بعينه، وأن يرد أحدهما بعد الآخر.

٢ـ أن يكون الوجه واحداً.

٣ـ أن يكون الوقت واحداً.

٤ـ أن يكون المكلف واحداً.

وهو بهذا يفارق النسخ على رأي بعض منهم، فهو إذاً تارة كالنسخ وتارة يفارقه فأي من المذهبين هو الحق عند الشيعة؟

يشير بعض المحققين إلى أن البداء يطلق وقد يراد منه الظهور والإبانة كقوله سبحانه: ﴿وَبَدَا لَهُمْ سَيِّئَاتُ مَا كَسَبُوا﴾ [الزمر: ٤٨]، وقد يراد منه تعليق أمر على آخر، ولازم ذلك عدم حصول المشروط إذا لم يحصل الشرط وذلك كما روي في عدة أحاديث شريفة تفيد أن من وصل رحمه مد الله في حياته وضاعف له الرزق، أي أن الله سبحانه رتب هذه الآثار على صلة الرحم، بحيث إذا وجد من الإنسان هذا الفعل ترتب

(١) انظر: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، أوائل المقالات في المذاهب المختارات ص٩١، دار الكتاب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٣.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص٢٦٥، وانظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٨٥.

عليه هذه الآثار، وقد يطلق البداء ويراد به تغير الإرادة وتبدل العزم الناشئين عن تجدد العلم عنده، وهذا المراد الثالث الذي نسب إلى الإمامية وهم منه براء، ولم يقل به أحد.

أما المرادان الآخران فهما مما قال بهما الشيعة، ولا يلزم من الأخذ بهما أي محذور بالنسبة لله سبحانه، لأن ظهور أمر للإنسان كان خافياً عليه، أو تعليق حصول أمر على حصول شرطه، لا يلزم منهما تبدل في الإرادة، ولا تجدد في معلومات الله. وهذا ما أراده الشيخ المفيد في قوله المشار إليه آنفاً، وما يؤيده من أقوال أخرى ظهرت على ألسنة علمائهم ومتكلميهم[(١)].

وقد قسم باحث آخر البداء إلى درجات، بداء مقبول، وبداء غير مقبول، أما المقبول فذلك الذي يكون بمعنى النسخ، ويصفه الشيخ المفيد بقوله: «فالبداء من الله تعالى يختص ما كان مشترطاً في التقدير، وليس هو الانتقال من عزيمة إلى عزيمة، ولا من تعقب الرأي تعالى الله عما يقول المبطلون علواً كبيراً»[(٢)]. كما يصفه صاحب «الكافي» «... فلله تبارك وتعالى البداء فيما علم متى شاء، وفيما أراد لتقدير الأشياء، فإذا وقع القضاء بالإمضاء فلا بداء...»[(٣)] وقوله نقلًا عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له»[(٤)].

وخلاصة هذا القول: أن البداء بمعنى أن الله يقدر ويعلم ثم ينسخ ما قدر وما علم بأمر آخر مرفوض من الشيعة، ولم يقولوا به، وهو من البداء الغالي؛ لأنه مستلزم

---

(١) انظر: الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص ٢٣٠ - ٢٣١.

(٢) انظر: الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد، أو شرح عقائد الصدوق ص٥١، دار الكتاب الإسلامي - بيروت، ١٩٨٣.

(٣) الأصول من الكافي - الجزء الأول ص ١٤٩ و١٤٨.

(٤) الكتاب السابق، الموضع نفسه.

لتغير علمه سبحانه، وتبدل إرادته وعدم إحاطته بما كان وسيكون، وليس بينه وبين النسخ أي علاقة.

وأما البداء غير المقبول فقد وصفه الإمام الأشعري بقوله: «إن الله تبدو له البداوات، وإنه يريد أن يفعل الشيء في وقت من الأوقات ثم لا يحدثه لما يحدث له من البداء، وإنه إذا أمر بشريعة ثم نسخها فإنما ذلك لأنه بدا له فيها، وإن ما علم أنه يكون ولم يطلع عليه أحداً من خلقه فجائز عليه البداء فيه، وما أطلع عليه عباده فلا يجوز عليه البداء فيه»[1].

وهذا المفهوم للبداء ما لم يرتضه الشيعة إذ إنه يستلزم أن الله ينتقل من عزيمة إلى عزيمة على وجه الاستعارة، وفي ذلك وضع لله وإرادته وعلمه في غير مكانه، وفي ذلك هدم لمبدأ الألوهية[2].

ومن خلال نص الشيخ الأشعري نجد أن هؤلاء الغلاة قد توسعوا في إعطاء معانٍ عدة للبداء هي:

١ـ البداء في العلم، وهو أن يظهر لله سبحانه خلاف ما علم.

٢ـ البداء في الإرادة، وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم.

٣ـ البداء في الأمر، وهو أن يأمر الله بشيء ثم يأمر بشيء آخر بعده بخلاف ذلك.

هذه المعاني كلها تستلزم سبق الجهل عليه سبحانه وحدوث العلم له، والجهل والحدوث عليه محالان، وإلا كان ناقصاً تعالى الله عن ذلك.

---

(١) مقالات الإسلاميين ـ الجزء الأول ص ١١٣.

(٢) انظر: الغلو والفرق الغالية في الإسلام ص ١٣٦.

وتشير المعلومات الواردة في دائرة المعارف الإسلامية مما يتعلق بالبداء إلى أن ثمة علاقة وطيدة بين البداء الشيعي ومبدأ الصلاح والأصلح المعتزلي «وإذا كانت عقائد الشيعة قد تأثر معظمها بآراء المعتزلة، فإنا نجد أن ركناً من أركان الاعتزال وثيق الصلة بالبداء، ذلك هو قولهم بالأصلح، أي إن الله يراعي في أفعاله مصلحة العبد، والقول بالأصلح يشمل البداء باعتبار أن تقديرات الأمور تتبدل بتبدل المصالح»[1]، غير أن الدكتور كامل مصطفى الشيبي يعتبره أمراً إسلامياً عادياً لا يدخل في الغلو ولا في ادعاء النبوة، وليس خاصاً بالشيعة فقط، «وأن غلاة الشيعة هم الذين أسسوا العقائد الأصلية للتشيع من بداء ورجعة وعصمة وعلم لدني بحيث صارت هذه العقائد مبادئ رسمية في التشيع، ولكن معتدليهم لطفوا هذه العقائد وهذبوا حواشيها وقووها بالمنطق والكلام حتى صارت مقبولة مستساغة»[2].

وقد ورد سابقاً أن الشيخ المفيد يرى أنه لا خلاف بينه وبين المسلمين كافة في هذا الموضوع إذ إن في معنى البداء المقبول عنده ما يقوله المسلمون جميعاً في معنى النسخ المقبول عندهم، وإنما آمن هو بالبداء؛ لأنه ورد به السمع ولو لم يرد به ما استجاز إطلاقه: «فأما إطلاق لفظ البداء فإنما صرت إليه بالسمع الوارد عن الوسائط بين العباد وبين الله عز وجل، ولو لم يرد به سمع أعلم صحته ما استجزت إطلاقه، كما أنه لو لم يرد علي سمع بأن الله تعالى يغضب ويرضى ويحب ويعجب لما أطلقت ذلك عليه سبحانه، ولكنه لما جاء السمع به، صرت إليه على المعاني التي لا تأباها العقول، وليس بيني وبين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف، وإنما خالف من خالفهم في اللفظ دون ما سواه»[3].

---

(١) انظر: دائرة المعارف الإسلامية ـ المجلد السادس ص ٣٩٠.

(٢) انظر: الصلة بين التصوف والتشيع ص ١٠٣ - ١٠٤.

(٣) أوائل المقالات ص ٩١.

يعزو الشيخ المفيد إذاً الخلاف بين المسلمين كافة وبين الشيعة عموماً والإمامية خصوصاً في هذا الموضوع إلى اللفظ، وأن المنكر له يعود إنكاره إلى اللفظ دون المعنى.

وإذا كان معتمد الإمامية في القول بالبداء هو السمع، فقد توضح إذاً دليلهم عليه ولكن هذا الدليل استمد من ثلاثة جوانب: القرآن الكريم، والحديث الشريف، ومروياتهم عن أئمتهم.

أما القرآن الكريم فقد اعتمدوا على عدة آيات ظنوا أنها تؤدي إلى مطلبهم كقوله تعالى:

١ - ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ [الرعد: ٣٩].

٢ - ﴿يَسْأَلُهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾ [الرحمن: ٢٩].

٣ - ﴿وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِن بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأعراف: ١٥٣].

٤ - ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ آمَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمَ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [يونس: ٩٨].

هذه الآيات وغيرها تشير إلى أن الله سبحانه يغير ما شاء على وفق علمه وإرادته وحكمته، ولكن علمه لا يتغير ولا يتبدل، وإنما التغير والتبديل في المعلوم لا في العلم، وفي المخلوق لا في الخالق، وفي الأخبار.

وأما الحديث الشريف فقد استندوا فيه إلى عدة أحاديث تقرر أن مزاولة بعض الأعمال، أو ترك المعاصي، قد تطيل في العمر وتغير القضاء، ولا يلزم من ذلك تبدل في إرادة الله ولا تغير في علمه، فكل ماجرى ويجري فهو وفق إرادته وسابق في قضائه.

ومن الأحاديث التي تشير إلى مرادهم:

١- قوله ﷺ ما روي عن ابن مسعود: «صلة الرحم تزيد في العمر، وصدقة السر تطفئ غضب الرب» حديث حسن[١].

٢- قوله ﷺ ما رواه الإمام أحمد والبيهقي عن السيدة عائشة رضي الله عنها: «صلة الرحم وحسن الخلق وحسن الجوار يعمر من الديار ويزدن في الأعمار» حديث حسن[٢].

٣- قوله ﷺ عن عمرو بن سهل: «صلة القرابة مثراة في المال، محبة في الأهل، منسأة في الأجل» حديث حسن[٣].

٤- قوله ﷺ فيما رواه الترمذي والحاكم عن سلمان: «لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر» حديث صحيح[٤].

تفيد هذه الأحاديث أن من وصل رحمه يزداد عمره ويتسع رزقه، ولكن ذلك لا يكون إلا بعلم الله وقضائه، ولا يلزم من ذلك تغير في علمه أو تبدل في إرادته.

---

(١) قال ابن حجر: فيه من لا يعرف.

(٢) قال الحافظ في الفتح: رواه أحمد بسند رجاله ثقات، وإعلال العلاء له بأن فيه محمداً بن عبد الله العرزمي ضعيف ويكاد يكون غير صواب، فقد وقفت على إسناد أحمد والبيهقي فلم أره فيهما. انظر: المناوي فيض القدير شرح الجامع الصغير ـ الجزء الرابع ص١٩٦، الطبعة الثانية ١٩٧٢، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

(٣) قال الذهبي: سمع من النبي ﷺ في صلة الرحم إن صح ذلك، قال الهيثمي: فيه من لم أعرفهم، وقضية صنع المصنف أن هذا لا يوجد مخرجاً في أحد دواوين الإسلام الستة، والأمر بخلافه. فقد عزاه الحافظ في الفتح إلى الترمذي عن أبي هريرة بلفظ: «صلة الرحم محبة في الأهل، مثراة في المال، منسأة في الأثر». انظر: فيض القدير ـ الجزء الرابع ص ١٩٦.

(٤) قال الترمذي: حسن، قال في المنار: «ولم يصححه لأن فيه عنده أبا مودود البصري واسمه مظنة نزيل الري»، قال أبو حاتم: ضعيف. انظر: فيض القدير ـ الجزء السادس ص ٤٤٩.

وأما المرويات عن أئمتهم فكثيرة أوردنا جزءاً منها في سابق من هذا الفصل ولا داعي لإضافة المزيد، إذ في المدون ما يكفي.

وعلى الرغم من أن الشيعة بذلوا جهوداً كبيرة في إضفاء الشرعية الإسلامية على هذا المبدأ، والاستفادة من ظواهر نصوص بعض الآيات والأحاديث، وتقريبه من بعض مبادئ المعتزلة أو تعميمه كمبدأ من المبادئ العامة لعقيدة أهل السنة والجماعة، ومحاولة تبريره أحياناً وافتراض وجود لوحين، اللوح المحفوظ الذي كتب فيه القضاء المحتوم الذي لا تعديل فيه ولا تبديل، ولوح المحو والإثبات الذي يشتمل على الأمور التي يجوز فيها التعديل إذا حدثت أمور جديدة.

فقد روى الكليني عن محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى، عن ربعي بن عبد الله عن الفضيل بن يسار قال: سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: العلم علمان: فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه، وعلم علمه ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فإنه سيكون لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعنده علم مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت ما يشاء[1]، أقول على الرغم من ذلك كله، فإن جمهور أهل السنة والجماعة لم يقتنعوا بأدلة هؤلاء ووجهات نظرهم، ولا كذلك المعتزلة، بل ردوا عليهم وفرقوا بين النسخ الذي يؤمنون به ويعتقدونه وبين البداء الذي يحيلونه على الله سبحانه، ذلك أنه في اعتقادهم يؤدي إلى إلصاق الجهل بالله سبحانه وحدوث العلم له. وقد وضح الشهرستاني مفهوم البداء عند المتكلمين، فقال إن البداء يطلق على معنيين أحدهما الظهور، وهذا لا يجوز على الله تعالى، فإن المعلومات كلها ظاهرة لديه مكشوفة عنده، والآخر يطلق على الندم على ما كان، والندم في مفهوم الشهرستاني: «هو أن يقول قولاً أو يفعل فعلاً لغرض ثم يرى أن المصلحة في غير ما صدر عنه قولاً وفعلاً، وهذا أيضاً لا يجوز في وصف الباري تعالى،

---

(١) انظر: الأصول من الكافي ـ الجزء الأول ص ١٤٧.

فإنه لا يفعل فعلاً لغرض، وإذا فعل بخلاف ذلك لم يفعله لمصلحة وغرض آخر، بل أقواله وأفعاله لا تعلل...»[١].

وأما القاضي عبد الجبار من المعتزلة، والشيخ محمد بن الحسن الطوسي من الشيعة فقد قالا: إن ما يميز البداء عن النسخ هو أربعة شروط[٢]، ولا يطلق على البداء هذا المعنى إلا إذا اجتمعت هذه الشروط معاً بحيث لو تغير واحد من هذه الأربعة خرج البداء عن أن يكون كذلك، وهو إذا اجتمعت فيه هذه الشروط يقتضي معناه أنه قد ظهر له ما كان خافياً عليه من قبل[٣].

ويشير أبو الحسين عبد الرحيم الخياط من المعتزلة وغيره من علماء الكلام إلى أن الآيات والأحاديث التي اعتمد عليها هؤلاء في القول بالبداء تأولها أهل العلم من المسلمين على خلاف ما تأولها الشيعة[٤].

وقد أجاد الشيخ الباقلاني في مناقشة القوم في هذا الموضوع، حين رد على اليهود منكري النسخ بحجة أنه يؤدي إلى القول بالبداء، وهم من أشد رافضي البداء، فأبطل البداء وأبقى على النسخ: «وإن قالوا: الدليل على إحالة النسخ من جهة العقل أنه يوجب البداء، لأن الأمر بالشيء يقتضي كونه مصلحة، واعتقاد الأمر به كونه كذلك، والنهي عنه بعد الأمر به يدل على أنه قد بدا للأمر وانكشف له أن ما كان أمر به مفسدة ليس بمصلحة على ما توهم وذلك منتفٍ على الله جل ذكره، كان الجواب عنه أيضاً ما تقدم، وذلك أن الله تعالى إنما نهى لما نسخ شريعة موسى عن مثل ما كان أمر به، وأن يفعل ذلك في وقت غير وقت ذلك المفعول الأول، والنهي عن مثل الشيء في وقته ليس بنهي

---

(١) انظر: نهاية الأقدام في علم الكلام ص ٥٠٠.

(٢) مر ذكرها سابقاً.

(٣) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٦٥، وشرح الأصول الخمسة ص ٥٨٤.

(٤) انظر: كتاب الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد، تحقيق د. نيبرج ص ١٢٧ - ١٢٨، (طبعة جديدة) ١٩٨٨، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة، دار الندوة الإسلامية ـ بيروت.

عنه، كما أن النهي عن العمل في السبت ليس بنهي عن العمل في الجمعة والأحد والأمر بالعمل في الجمعة ليس بأمر بالعمل في السبت، وأيضاً فإنا نحن نجوِّز نسخ الشيء قبل وقت فعله وقبل امتثاله، ولا يوجب ذلك البداء إذا علم الأمر به أن تبقيه الأمر مشقة داعية إلى ترك المكلف كل الواجبات، وأن تخفيف المحنة به بالنهي عنه مصلحة ولطف في فعل المكلف لما نفي الأمر به فيكون الأمر به مصلحة، وإزالته قبل امتثاله مصلحة، غير أن النهي عنه يتناوله على غير الوجه الذي يتناوله الأمر؛ لأن الأمر بالفعل كان أمراً بأن يفعل إن بقي الأمر به والنهي عنه يرد مع زوال الأمر به، وليس ذلك بنهي عنه مع بقاء الأمر به والأمر بفعله كان أمراً به مع بقائه دون إزالته...»[1].

ثمّة فرق آخر بين البداء والنسخ: أن النسخ يقع على الأمر والنهي، وهما ليسا من البداء وإنما قد يدلان عليه، وذلك كأن يأمر رجل رجلاً آخر أن يشتري له شيئاً في وقت بعينه ثم ينهاه عن شراء ذلك بعينه، وهذا نوع من البداء؛ لأن النهي والأمر تعلقا بشيء واحد في وقت واحد وعلى وجه واحد، وهذا يدل على أن الأمر بدا له من الصلاح في ذلك ما لم يكن علمه من قبل فنهى عنه، أو خفي عنه الصلاح، وهذا لا يجوز على الله سبحانه، أما إن نهاه عن غير ما أمره به فلا يكون بداء، ولا كذلك لو نهاه عن الفعل في وقت آخر أو على وجه آخر، إذ هذا تغاير بين أمرين، يمكن أن تكون المصلحة في أحدهما والمفسدة في الآخر، وهذا هو النسخ الجائز، إذ لا يمتنع أن يعلم الله فيما لم يزل أن الفعل المأمور به مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر، فيأمر بالمصلحة في وقتها وينهى عنها في وقت كونها مفسدة ولا يكون بذلك قد ظهر له ما كان خافياً عليه، ولا أمر بالقبيح، فلا يكون ذلك بداء[2].

---

(١) التمهيد ص ٢١٥.

(٢) للاستزادة في هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى كتب الأصول من مثل: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي، وأبكار الأفكار، وبحر الكلام وغيرها من الكتب الأصولية.

البداء إذاً غير مقبول عند اليهود؛ لأنه محال على الله، والنسخ يستلزم البداء على رأيهم فهو أيضاً غير مقبول، وما دام النسخ غير مقبول عندهم فكل ما انبنى عليه باطل متهافت، وهم بهذا يظنون أنهم وقفوا أمام الرسالة الإسلامية والنبوة المحمدية، وها نحن نبسط شبهاتهم التي بسطها علماء المسلمين في كتبهم وردودهم عليها.

أولاً: شبهات المنكرين لجوازه عقلاً:

قلنا: إن منكري النسخ عقلاً هم طائفة الشمعنية من اليهود على الأغلب ونصارى العصر، ولا ريب أن مذهبهم هو أخطر المذاهب وأبعدها عن الحق وأوغلها في الباطل، إذ إن إنكارهم العقلي يترتب عليه إنكار الوقوع الشرعي، أما شبههم فتتردد بين نفي النسخ لاستلزامه البداء أو الجهل على الله وهما محالان، وبين إنكار وقوعه؛ لأنه ليس في شريعتهم ما يدل على وقوعه، أو أنها ستنسخ بشريعة لاحقة، بل النصوص تشير إلى أنها مؤبدة. وبين نفي النسخ لما يستلزمه من العبث على الله، وذلك متحقق بين الأمر بالشيء والنهي عنه أو العكس حيث الأمر بشيء أو النهي عنه يكون لتحقق المصلحة من الأمر أو النهي، فيكون نسخ الأمر أو النهي، بنهي أو أمر لاحقين انقلاباً للحسن إلى القبح أو القبح إلى الحسن وهو عبث محال على الله سبحانه.

وقد استعمل الإمام الجويني أسلوب السبر في إثبات أن النسخ لا يستحيل نفسه ولا يفضي إلى استحالة في غيره، ذلك أنه ليس بين جواز النسخ واستحالته رتبة معقولة.

ووجوه الاستحالة مقيدة ومحدودة، ويمكن وجود أشياء تستحيل لنفسها كانقلاب الأجناس، واجتماع الضدين، ولكن الأمر لما نهي عنه سابقاً، أو النهي بما أمر به سابقاً ليس مما يستحيل لنفسه، فإن تصوره ممكن لا استحالة فيه، وإذا لم يستحل لنفسه امتنع صرف استحالته إلى غيره، وليس في تجويزه خروج إحدى الصفات الإلٰهية عن حقيقتها بما يفضي إلى تغير في العلم والإرادة[1].

---

(١) انظر: الإرشاد ص ٢٨٥.

وقد حدَّدَ علماء الكلام شبه منكري النسخ تحديداً شاملاً لكل ما يتوهم أنه دليل يمكن أن يرد على نبوة سيدنا محمد من خلاله شيء، وتتبعوا كل جزئية من جزئياته بالنقد والرد والإبطال[١]، فقد حدد التفتازاني ـ مثلًا ـ سبب إنكار اليهود للنسخ وإبطاله بوجهين:

أحدهما: أنه إن لم يكن لمصلحة فعبث، وإن كان لمصلحة لم يعلمها عند تشريع الحكم المنسوخ فجهل، وإن كان لمصلحة علمها وأهملها أولاً ثم رعاها، أو رأى رعايتها أولاً ثم أهملها فبداء.

وثانيهما: أن الحكم إما مؤقت فنفيه بعد انتهاء توقيته لا يكون نسخاً، وإما مؤبد ونسخه يكون تناقضاً بمنزلة قولنا: الصوم واجب أبداً وليس بواجب، وإما مرسل لا توقيت فيه ولا تأبيد، وحينئذ فإما أن يعلم الله استمراره أبداً فلا يرتفع للزوم الجهل، أو إلى غاية ما فلا رفع بعدها ولا نسخ[٢].

والجواب على الوجه الأول: أنه لمصلحة تجددت وحصلت بعد ما لم تكن، فإن المصالح تختلف باختلاف الأزمان والأحوال، ولا بد من مراعاة هذه المصالح وهكذا كان، وقد ورد ذلك في التوراة حيث أن آدم عليه السلام أمر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ ذلك اتفاقاً.

والجواب على الوجه الثاني: أنه مرسل عن توقيت الوجوب وتأبيده، والمعلوم عند الله استمرار الوجوب إلى غاية هي وقت نسخه ورفعه، ولا تناقض في ذلك سواء أكان الواجب مؤقتاً أم مؤبداً وذلك كقولك صوم الغد أو الأبد واجب حيناً دون حين،

---

(١) من الصعب استقصاء أدلة علماء الكلام على الشبهات الواردة على موضوع النسخ إذ إنها كثيرة ومثبتة في أغلب كتب علماء الكلام، ولكن نأخذ نماذج من الشبه الأساسية والردود عليها مع استثناء الشبهات الواردة من خلال البداء والرد عليها فقد مر البحث فيها سابقاً.

(٢) انظر: شرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص ٤٣ – ٤٤.

وإنما التناقض في رفع الوجوب بعد تأبيده مطلقاً، وهذا ظاهر الامتناع ولا نزاع فيه وهذا معنى قول اليهود النسخ ينافي التأبيد، وعليه امتنع نسخ شريعتهم في نظرهم[١].

وقد أجاب صاحب «المواقف» على الشبهة الأولى إجابة تختلف في بدايتها عن إجابة التفتازاني فقال: إنه لا يجب رعاية المصلحة في مذهبه، وإن وجبت فربما حدثت مصلحة لم تكن حاصلة قبل، إذ ربما كانت في وقت ثبوت الحكم مصلحة، ثم رفعت هذه في وقت آخر[٢].

وأشار الإمام الغزالي إلى أن شبهة اليهود بقولهم: إن النسخ محال في نفسه باطلة، وبطلانها إنما يكون بفهم النسخ وهو: عبارة عن الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت المشروط استمراره بعد لحوق خطاب يرفعه، وليس هذا من المحال، إذ ليس من المحال أن يأمر سيد عبده بالقيام مطلقاً ولا يبين له مدة القيام مع علمه أن القيام يكون مصلحة للعبد إلى وقت محدد ولكنه لم ينبهه إليه، ويفهم العبد أنه مأمور بالقيام مطلقاً، وأن الواجب عليه الاستمرار في القيام أبداً إلا أن يخاطبه السيد بالجلوس، حتى إذا انتهت مدة المصلحة التي يعرفها السيد من وقوف عبده ولا يعرفها العبد أمره بالجلوس، ولا يقال: إن هذا بدا له لمصلحة كان لا يعرفها وقد عرفها الآن، بل كما قلنا: ربما يكون السيد قد عرف مدة القيام التي تحقق المصلحة حتى إذا انتهت المصلحة أو تغيرت أمره بالجلوس، ثم يقول: «فهكذا ينبغي أن يفهم اختلاف أحكام الشرائع، فإن ورود النبي ليس بناسخ لشرع من قبله بمجرد بعثته، ولا في معظم الأحكام، ولكن في بعض الأحكام كتغير قبلة وتحليل محرم وغير ذلك، وهذه المصالح تختلف بالأعصار والأحوال فليس فيه ما يدل على التغير ولا على الاستبانة بعد الجهل ولا على التناقض...»[٣].

---

(١) انظر: شرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص ٤٤.

(٢) انظر: المواقف ص ٣٥٨.

(٣) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٩٤.

وأجاب الماوردي على هذه الشبهة بقوله: إن العقل لا يمنع من الأمر بالشيء في زمان والنهي عنه في زمان آخر بحسب المصلحة في قول من اعتبرها، أو بالإرادة في قول من اعتمدها، ولا يكون مستقبحاً من فعل حكيم، كما لا يكون ذلك منه لاستبهام المصلحة وإشكال الإرادة(١).

وقد أورد الإمام الباقلاني عدة شبه على إحالة النسخ منها:

١- قولهم: إن الأمر بالشيء يقتضي كونه مصلحة، كما أن النهي عنه يقتضي كونه مفسدة، فإذا نهينا عما أمرنا به وجب أن يكون الآمر أو الناهي سفيهاً إما في أمره بالفساد أو نهيه عن المصلحة؛ لأن ما نهي عنه بعد الأمر به لا بد أن يكون صلاحاً أو فساداً، فلما لم يكن الحكيم سفيهاً لم يجز نهيه عما أمر به أو أمره بما نهى عنه، وبهذا لا يمكن أن يكون الباري سبحانه غير حكيم يأمر بما نهى عنه أو ينهى عما أمر به.

٢- وقولهم: إن الأمر بالشيء يقتضي كونه طاعة، والنهي عنه يقتضي كونه إذا فعل معصية، والطاعة لا يجوز أن تكون معصية.

٣- وقولهم: إن نسخ الشريعة بعد الأمر بها يوجب كون الحسن قبيحاً، والحكمة سفهاً؛ لأن الأمر بالشيء يقتضي كونه حكمة حسناً صواباً، والنهي عنه يقتضي كونه قبيحاً عبثاً، ويمتنع أن يكون الحسن قبيحاً، أو أن يكون الشيء الواحد حسناً قبيحاً في حالة واحدة.

٤- ويقولون: إن الأمر بالشيء يدل على أنه مراد للأمر، والنهي عنه يدل على كراهته، ومحال أن يكون المراد لله مكروهاً مع كونه مراداً له.

---

(١) انظر: أعلام النبوة ص ٥١.

والإجابة عن هذه جميعها: أن الشيء المأمور به أو المنهي عنه في وقت ما ليس هو الشيء المنهي عنه أو المأمور به في وقت آخر، إذ النهي عن غير الشيء في غير وقته لا يكون نهياً عنه في وقته، وكذا بالنسبة للمعصية والطاعة إذ لم تصر الطاعة معصية؛ لأن مثل الشيء إذا نهي عنه بعد فعله فليس بنهي عنه، وكذلك فإن النهي عن مثل الحسن المأمور به نهي عن غيره، وليس يمتنع أن يكون مثل الصلاح في وقت فساداً في وقت آخر، ومثل الطاعة في وقت فساداً في وقت آخر، والحسن في وقت قبح في وقت آخر أو العكس، وكذلك فإن المراد في وقت هو غير مثله الذي يكره في وقت آخر...[١].

وأورد الإمام الجويني شبهة لهم سمّاها تخيلاً لا يقوم بالانفصال عنها إلا كل متجر، وهي أنهم قالوا: إن ما أوجبه الله تعالى فقد أخبر عن كونه واجباً، فلو حظره وأخبر عن ذلك الحظر لانقلب الخبر الأول خلفاً واقعاً على خلاف مخبره وذلك مستحيل، ورد على هذه الشبهة بنفي كون الوجوب صفة للواجب «وإنما تخيل هؤلاء ما قالوه، من حيث اعتقدوا الوجوب صفة للواجب وقدروها مخبراً عنها، ثم قدروا الخبر عن نفسها وصعب موقع ذلك عندهم من حيث علموا أن النسخ رفع حكم ثابت وليس بآيل إلى تبين ما لم يثبت»[٢]، وبين أن معنى كون الشيء واجباً أنه الذي قيل فيه افعل، فإذا أخبر سبحانه عن وجوب شيء فمعناه: أنه أخبر عن الأمر به وإذا نهى عنه أخبر عن النهي عنه، وليس بين الإخبار عن الأمر بشيء والإخبار عن النهي عنه تناقض، ولا يتصف كل واحد من الخبرين بالخروج عن كونه صادقاً[٣].

ويعمم القاضي عبد الجبار في رده على مانعي النسخ صيغة بيان الشبهة، ورده عليها إذ يقول: «... فنقول للفرق الذين قالوا: إن نسخ الشرائع يقتضي أن يصير

---

(١) انظر: التمهيد ص ٢١٢ وما بعدها.

(٢) الإرشاد ص ٢٨٦.

(٣) الكتاب السابق ونفس الصفحة، وانظر كذلك: لباب العقول ص ٣٦١ - ٣٦٣.

الحق باطلاً والباطل حقاً.. إلخ»[1] إذ إن كل ما أورده العلماء من مفاهيم كالمصلحة والمفسدة، والطاعة والمعصية، والقبح والحسن، والحكمة والسفه والصواب والعبث تندرج جميعها تحت قوله «الحق باطلاً والباطل حقاً».

وإذا كان إيراده للشبهة عاماً، فإن مقتضى جوابه أن يكون عاماً بداهة، فقال في جوابه: بأن النسخ لم يتناول عين ما كان حقاً حتى يجب انقلاب الحق باطلاً، والباطل حقاً، وإنما تناول مثل ما كان حقاً، ولا يمتنع في المثلين أن يكون أحدهما حقاً والآخر باطلاً، ويضرب لما رأى الأمثال، فإن دخول الدار قد يكون حقاً حسناً، إذا كان بإذن صاحب الدار، وقد يكون باطلاً قبيحاً إذا لم يكن بإذن، وكذلك السجدتان ربما تكون إحداهما حسنة بأن تكون لله والأخرى قبيحة منكرة بأن تكون للشيطان... إلخ[2].

وقد نجد تقارباً في الردِّ بين الإمامين الباقلاني والقاضي في اعتبار أن حصول الشيء في أول الأمر ليس هو المنهي عنه في وقت آخر بل مثله، ولا يمتنع في المثلين أن يكون أحدهما باطلاً والآخر حقاً، وأشار الشيخ الطوسي من الشيعة إلى مثل ذلك.

وقد أجاب الشيخ الآمدي على شبهة كون النسخ يؤدي إلى أن يكون الشيء الواحد حسناً قبيحاً، طاعة معصية، مصلحة ومفسدة، مراداً غير مراد، بأن أبطل مستند هذه الأصول ونبه على زيفها من التحسين والتقبيح، ورعاية الصلاح والأصلح.. إلخ، وأن مذهب أهل الحق في هذا: أن فعل الله تعالى في الخلق لا لغاية ولا لحكمة يتوقف الخلق عليها، بل كل ما أبدعه من خير وشر ونفع وضر لم يكن لغرض قاده إليه، ولا لمقصود أوجب الفعل عليه[3].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٧.

(٢) الكتاب السابق ص ٥٧٨.

(٣) انظر: غاية المرام في علم الكلام ص ٢٢٤ وما بعدها، في الرد على القائلين بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح.

وأجاب بعض المحدثين على قضية أن يجتمع على الشيء الواحد ضدان: بأن الحسن والقبح وما اتصل بهما ليسا من الصفات الذاتية للفعل حتى تكون ثابتة لا تتغير، بل هما عائدان لتعلق أوامر الله ونهيه بالفعل، وبهذا فإن الفعل يكون حسناً أو طاعة أو مصلحة أو مراداً... إلخ، ما دام مأموراً به من الله، ويكون هذا الفعل نفسه قبيحاً أو معصية، أو مفسدة أو غير مراد إذا كان الله قد نهى عنه، وبهذا يكون اجتماع الضدين قد انتفى؛ لأن الوقت الذي يكون الشيء مأموراً بفعله غير الوقت الذي يكون الشيء منهياً عن فعله[1]، فليس في النسخ إذاً أي محذور.

وقد ذكر الآمدي شبهة يمكن أن ترد على النسخ من خلال مدلوله، إذ إن مدلوله في الوضع الرفع، وهذا لا سبيل إلى تحققه فيما أمر به أو نهى عنه، ذلك أن الرفع إما أن يكون لما وقع أو لما لم يقع، فإن كان لما وقع فهو محال، وإن كان لما لم يقع فرفع غير الواقع محال[2].

وأجاب عن هذه الشبهة: بأن معنى الرفع هو: قطع استمرار ما كان له من القوة والاستحكام، وأن يبقى لولا الناسخ، والقطع ليس برفع لما وجد ولما لم يوجد، ولا معنى للنسخ عند إطلاقه سوى هذا المفهوم فيرتفع ما توهموه من المحال على رأيه[3].

وركز أبو الحسين البصري في مناقشته لمنكري النسخ على موضوع التأبيد وما يؤدي إليه من محذورات فقال: «وللمخالف أن يحتج بوجهين: أحدهما: لا ببينة على الأمر المقيد بالتأبيد، بل ببينة على النهي عن مثل ما تعبدنا به، وهذا أشبه بأن يكون وجهاً عقلياً، والآخر ببينة على أمر قيد بالتأبيد حتى يكون السمع قد منع من النسخ.

---

(١) انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن ـ الجزء الثاني ص ٩٧.

(٢) انظر: غاية المرام ص ٣٤٩.

(٣) الكتاب السابق ص ٣٥٨.

أما الأول، فهو أن يقال: لو نهى الله عز وجل عن صورة ما تعبد به، لكان إما قد خفي عليه من صلاح ما أمر به ما كان ظاهراً، أو ظهر له من فساد ما كان خافياً فيه، وهو البداء أو يكون عالماً بها كان عالماً به، إلا أنه قصد الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن.

أما الوجه الثاني فتحريره أن يقال: أن الأمر بالفعل أبداً يفيد وجوب فعله في جميع الأوقات بشرط الإمكان، فلو أمر الله سبحانه بالعبادة أبداً، لم يخل إما أن يكون قد أراد بالأمر فعل العبادة أبداً ما بقي الإمكان أو لم يرد فعلها أبداً، فإن لم يرده أبداً مع اقتضاء الظاهر له، كان ملبساً لأنه لم يدل في الحال على خلاف الظاهر، ولو جاز تأخير بيان ذلك، جاز تأخير بيان المجمل والعموم، ولما كان في الإمكان تعريفنا تأبيد شريعة من الشرائع وإن كان قد أراد فعلها أبداً، ووجوب العزم على أدائها أبداً، ووجوب اعتقاد أدائها أبداً، واستحقاق الثواب على فعلها أبداً، فلو نهى الله سبحانه عنها في المستقبل لدل نهيه على أنه قد خفي عليه ما كان ظاهراً من وجوبها، أو ظهر له ما كان خافياً من قبحها، أو لأنه قصد النهي عما يعلمه حسناً، والأمر بما يعلمه قبيحاً، وكل هذه الأقسام فاسدة...»[1].

وقد أجاب على الشبهة الأولى بمقتضى مذهبه في رعاية الصلاح والأصلح حيث يلزم البداء لو لم يجز كون مثل الواجب قبيحاً في وقت آخر، أما وقد جاز ذلك فقد أمكن وجود أمر آخر هو علم الله سبحانه فيما لم يزل بحسن هذا الأمر في وقت وقبحه في وقت آخر هو الوقت الذي نهى عنه فيه، وتأيد هذا بما ورد في شرع موسى عليه السلام من حظر نكاح الأخوات وقد كان مباحاً سابقاً، فعلى رأي القائلين بعدم النسخ كان يجب أن يبقى الحكم واحداً لا يتغير، ولكنه تغير فدل هذا على وقوع النسخ.

---

(١) المعتمد في أصول الفقه ص ٣٧١ - ٣٧٢.

وأما الجواب على الشبهة الثانية فتلخص في رد كون الأمر بالفعل أبداً يفيد وجوب فعله في جميع الأوقات بشرط الإمكان، إذ الأمر المطلق لا يفيد التكرار، وإنما المقيد بالتأبيد إذا أفاد التأبيد بشرط الإمكان لا يجوز نسخه إلا أن يكون المكلف قد أشعر بالنسخ عند أمره، فإذا حصل الإشعار بأي وجه فقد انتفى اعتقاد التأبيد المطلق، أما إذا أراد بالأمر المؤبد بعض ما تناوله والنهي عما لم يرده، فحينئذ لم يكن قد أمر بقبيح ولا نهى عن حسن ولا ظهر له ما كان خافياً، ولا خفي عليه ما كان ظاهراً، بل كان عالماً فيما لم يزل بوجوب ما أمر به في وقته، وقبح مثله في وقت آخر..[1].

وقد صاغ الإمام الرازي شبهة التأبيد بأسلوب غير أسلوب أبي الحسين ذلك أنه قرن النسخ بشريعة سيدنا موسى، فقال: إن الله تعالى لما شرع شريعة موسى عليه السلام، فإما أن يكون قد بين أنها باقية إلى يوم القيامة، أو أنها باقية إلى وقت محدد، أو بين الشرع فقط دون التعرض إلى التأبيد والتوقيت، فإن قلنا أنه سبحانه بين التأبيد فلا يجوز نسخه، ذلك أنه سبحانه أخبر أن هذا الشرع ثابت أبداً، فلو لم يبق ثابتاً كان الإخبار كذباً وهو غير جائز على الله سبحانه، ثم إنه لو جاز أن يخبر الله بأن شرع موسى ثابت ثم لا يبقى ثابتاً، فلم لا يجوز ذلك في شرع نبيكم فيلزم تجويز نسخ شرعكم، وإذا ما أخبر الله بتأبيد شرع ولم يحصل هذا التأبيد يرتفع الأمان عن كلام الله ووعده ووعيده، وذلك باطل بالاتفاق.

هذا فيما يتعلق بشبهة التأبيد، أما أن يقال: إن شرع موسى ثابت إلى الوقت الفلاني، فلا بد من نقل ذلك التوقيت نقلاً متواتراً ليكون يقينياً، والنقل المتواتر لا يجوز الإطباق على إخفائه، فكان يلزم أن يكون العلم بانتهاء شرع موسى عند مبعث عيسى، وانتهاء شرع عيسى عند مبعث محمد معلوماً بالضرورة للخلق، وأن يكون منكره منكراً

---

(١) انظر: المعتمد في أصول الفقه ص ٣٧٢.

للتواتر، وأن يكون ذلك أيضاً من أقوى دلائل عيسى ومحمد على دعواهما، ولما لم يتحقق ذلك كله علم فساد هذا الرأي.

ومن المحال أن ينص على شرع موسى دون بيان تأبيده أو توقيته، ذلك أن الأمر لا يفيد إلا وجوب الفعل مرة واحدة، ومعلوم أن شرع موسى لم يكن كذلك، بل كانت تشريعاته ممتدة إلى زمان عيسى عليه السلام بالاتفاق، وبهذا يظهر أيضاً فساد هذا الرأي.

وإذا تبين فساد الرأيين الأخيرين ثبت الأول وهو: «أن شريعة موسى مؤبدة، ويلزم من صحته امتناع النسخ[1].

وقد رد على هذه الشبهات رداً سريعاً موجزاً، فأجاب على الأولى بأن الله تعالى بين أن شريعة موسى عليه السلام مؤقتة بياناً إجمالياً، ولم يبين كمية الوقت.

وأجاب عن الثانية، أنه لم لا يجوز أن يكون تواتر الدواعي إلى نقل الأصل أتم من توفرها على نقل الكيفية، حيث أحد التواترين أقوى من الآخر.

وأما الثالثة، فإن بلوغ رواة هذا الخبر إلى حد التواتر في جميع الأعصار غير معلوم وإذا كان كذلك، فإن العلم بهذا الخبر لا يمكن أن يتحصل[2].

وقد أظهر كثير من علماء الكلام شبهة التأبيد والأدلة عليها، غير أن توجيه كل واحد منهم يختلف في صياغة الدليل والرد، أما المفهوم فمتقارب جداً، بل يكاد يكون محتواه واحداً[3].

---

(١) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٥٠٤ - ٥٠٨.

(٢) الكتاب السابق ص ٥٢٠، وانظر: الأربعين في أصول الدين ـ الجزء الثاني ص ١١١ -١١٣.

(٣) انظر مثلًا على ذلك ما ورد في المواقف ص ٣٥٨، وشرح المقاصد الجزء الخامس ص٤٥، وشرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار ص ٢٠٨ - ٢٠٩، وقد صاغ الشيخ الزرقاني هذا الدليل صياغة حديثة. انظر: مناهل العرفان ـ الجزء الثاني ص ٩٥.

وقد أضاف الكلوذاني الحنبلي إلى ما تقدم من ردود على منع جواز نسخ ما أضيف إليه: التأبيد بأن أكثر العلماء أجازوا نسخ العبادة وإن كان الأمر بها مقيداً بلفظ التأبيد، وذلك أنه إذا جاز نسخها إذا كان الأمر بها مطلقاً وإن اقتضى ظاهره التأبيد جاز، وإن اقترن به لفظ التأبيد حيث لا فرق بين ما يدل الدليل على أن المراد به الدوام والتأبيد وبين أن يرد بلفظ الدوام والتأبيد، كما أن في العادة أن يطلق لفظ التأبيد للمبالغة لا للدوام... إلخ.

وإن احتج القوم بقولهم: لو جاز النسخ مع ذكر التأبيد يلزم من ذلك عدم معرفة ما يتأبد وما ينسخ، ومن قال هذا يلزمه أن لا يكون محمد خاتم النبيين وأن شريعته مؤبدة، يجابوا بما ذكر آنفاً.

وإن احتجوا بأن لفظ التأبيد يفيد وجوب دوام الفعل جميع أوقات الإمكان أبداً، فنسخه بداء، يجابوا: بأننا لا نسلم أن لفظ التأبيد يفيد دوام وجوب الفعل في جميع الأوقات من جهة العرف.

فإن قيل: فما فائدة التأبيد، قيل لهم: الفائدة التأكيد في المبالغة.

وإن احتجوا بأن قالوا: إن لفظ التأبيد يفيد في الخبر الدوام كذلك في الأمر، قيل لهم: أنه جمع بين الخبر والأمر من غير علة، ولكن إفادة الدوام في كليهما لا تمنع من الدلالة على أن المراد به غير ظاهره، وإذا كان مطلق الخبر كالمقيد بالتأبيد، فكذلك الأمر مطلقه كمقيده بالتأبيد، وإذا جاز نسخ مطلق الأمر فكذلك يجوز نسخ مقيده[1].

والواقع أن الردود كثيرة ومتنوعة على شبهات منع جواز النسخ، ولكن أهمها ما يتصل بالبداء والجهل والعبث المنسوبة ـ حسب مفهوم مانعي النسخ ـ لله سبحانه، ذلك

---

(١) انظر: التمهيد في أصول الفقه ص ٣٤٩.

أنها متعلقة بذاته سبحانه، أما أغلب الشبهات الأخرى فتنصب على الفعل نفسه، وفرق بين شبهة تصف الله بالجهل أو العبث أو الكذب وبين شبهة تصف الفعل بأنه أبدي أو مؤقت، أو حسن أو قبيح أو طاعة أو معصية... إلخ.

ثانياً: شبهات المنكرين لجوازه سمعاً:

إذا كان القسم الأول من منكري نبوة سيدنا محمد ﷺ قد اعتمد في ذلك على إبطال النسخ عقلاً، فإن القسم الآخر من منكري النبوة قد أجاز وقوع النسخ عقلاً، ولكنه أحاله سمعاً لما ورد إليه من أخبار تؤيد ذلك وتؤكده، وقد أشار كثير من المؤرخين إلى أن الذين ذهبوا إلى هذا هم طائفة العنانية[1].

وقد أجمع علماء الأصول وعلماء الكلام على أن حجة مانعي النسخ سمعاً هو ما تواتر على لسان سيدنا موسى عليه السلام من أقوال تشير إلى أن شريعته مؤبدة وصاغوا استناداً إلى هذه النصوص أدلة عقلية منعوا بها النسخ.

كما تشير كتب بعض المحققين من علماء الكلام وعلماء الأصول إلى أن هذه الشبهة ترجع في مصدرها إلى ابن الراوندي، وأنه هو الذي لقنها لليهود[2].

أما الشبهة، فهي كما قلت تعتمد على نصوص قيل أنها لسيدنا موسى عليه السلام، خاطب فيها شعبه كقوله: «هذا شريعة مؤبدة ما دامت السموات والأرض» وكقوله: «الزموا يوم السبت أبداً» وكقوله: «تمسكوا بشريعتي ما دامت السموات والأرض» وكقوله: «تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض» وكقوله: «عليكم

---

(١) وقد خالف بعض الباحثين ما عليه جمهور المؤرخين، فادعوا بأن العنانية من الذين منعوا النسخ عقلاً، وقال بعض الباحثين: إن العنانية والشمعونية من الذين أجازوا النسخ عقلاً ومنعوه سمعاً.

(٢) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٧١، والإرشاد ص ٢٨٦، والتمهيد في أصول الفقه ص ٣٤٦، ولباب العقول ص ٣٦٤ وغيرها من الكتب.

بديني ما دامت السموات والأرض» وكقوله: «إني خاتم الأنبياء» وكقوله: «هذه الشريعة مؤبدة عليكم لازمة لكم ما دامت السموات والأرض» وكقوله: «شريعتي لا تنسخ أبداً» ... إلخ.

ويبدو من هذه النصوص أنها لا تعدو كونها نصاً واحداً، اختلف الرواة في روايته باللفظ ولكنهم اتفقوا على معناه، غير أن الاستدلالات بهذا اللفظ أخذت عدة أشكال وصور اتحدت في الغاية واختلفت في التوجيه، أما الغاية: فالطعن في رسالة سيدنا محمد ﷺ وإثبات أبدية وديمومة شريعة سيدنا موسى عليه السلام، وأما التوجيه: فتارة ينصب على شريعة سيدنا موسى عليه السلام، وتارة يتجه إلى رسالة محمد عليه السلام. ولنأخذ أمثلة على ذلك:

١- ذكر الآمدي في كتابه «غاية المرام» أن المحتجين بالسمع قالوا: إنه قد ثبت أن موسى عليه السلام كان نبياً صادقاً، ودلالة صدقه ما ظهر على يديه من معجزات، وقد نقل عنه بالتواتر أنه قال لقومه: «هذه الشريعة مؤبدة عليكم لازمة لكم ما دامت السموات والأرض» وكل من ادعى نسخ شريعته بعد ذلك فهو كاذب، فلو قلنا: إن محمداً كان نبياً، وأن شرعه ناسخ بطريق الصدق للزم أن يكون موسى فيما قاله كاذباً وهو محال[1].

٢- أشار شارح «المقاصد» إلى أن بطلان نسخ شريعة موسى عليه السلام في اعتقاد مانعي النسخ لوجهين؛ أولهما: أنه تواتر النص منه عليه السلام على تأبيدها كقوله: «تمسكوا بالسبت أبداً»، وكقوله: «هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والأرض». وثانيهما: أنه إما أن يكون قد صرح بدوام شريعته فيدوم، أو بانقطاعها ويلزم لذلك

(١) انظر: ص ٣٤٩.

تواتره لكونه من الأمور العظيمة التي يلزم نقلها، ولكنها لم تتواتر، أو سكت عن الدوام والانقطاع فيلزم أن لا يتكرر ولا يتقرر إلى أوان النسخ، ولكنه تقرر[١].

٣- نص الرازي على أن جملة اليهود على كثرتهم وتفرقهم في البلاد ينقلون عن موسى عليه السلام أنه قال: «تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض» وخبر التواتر مفيد للعلم، وقول موسى عليه السلام حجة، ومتى ثبت هذان الأمران لزم الطعن في رسالة محمد عليه السلام[٢].

٤- وقد ذكر السرخسي أن هذا القسم من اليهود (القائل بعدم جواز النسخ بطريق السمع) استدل بما يروى عن موسى عليه السلام أنه قال: «تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والأرض» وأن هذا النص مكتوب في التوراة، وقد ثبت عندهم بطريق خبر التواتر، وهو طريق موجب للعلم، كما روي عن موسى أنه قال: «إن شريعتي لا تنسخ» وكما يزعم المسلمون أن محمداً قد ثبت أن شريعته لا تنسخ بالتواتر، فكذلك في موسى فإن شريعته لا تنسخ ولا يجوز تصديق غيره[٣].

٥- ذكر الجويني شبهة بعضهم حيث لقنهم إياها ابن الراوندي، بأن قالوا: النسخ جائز عند المسلمين، ولكنهم قالوا: بأن شريعتهم مؤبدة إلى آخر العمر، ودليلهم في ذلك إخبار نبيهم إياهم بذلك، ونحن نقول أن نبينا موسى قد أخبرنا بتأبيد شريعته، وهو صادق فيما يقول، فتكون شريعته مؤبدة[٤]. فيكون طريق معرفتهم لتأبيد شريعة موسى وعدم نسخها كطريق معرفتنا لذلك في ديننا.

---

(١) انظر: الجزء الخامس ص ٤٥.

(٢) انظر: الأربعين في أصول الدين - الجزء الثاني ص ١١٢.

(٣) أصول السرخسي - الجزء الثاني ص ٥٥.

(٤) انظر: الإرشاد ص ٢٨٧.

٦- كما أن القول بجواز النسخ شرعاً يؤدي إلى القول بجواز نسخ التوراة، وفي ذلك تكذيب للنقول المتواترة الواردة على لسان سيدنا موسى عليه السلام، واستلزام أن يكون كاذباً، وكلا الأمرين محال.

هذه نماذج لشبهة واحدة بصيغ متعددة، كان محورها النصوص المنقولة عن سيدنا موسى عليه السلام، أما الردود عليها فتتراوح بين الإيجاز والإسهاب من ناحية، ومن ناحية ثانية تتراوح بين الإجابة السهلة البسيطة التي تعتمد بداهة العقل تارة وإفحام الخصم من خلال وقائع وأحداث تارة أخرى، وبين الإجابة العقلية المنطقية التي تعتمد أسلوب الحجاج العقلي والحوار المنطقي، وإليك الأمثلة على ذلك.

أجاب الآمدي على الشبهة التي عرضها بأن هؤلاء المتخرصين مختلفون في النص المنقول عن نبيهم، علاوة عن عجزهم عن تصحيح السند في متن الحديث، فمنهم من قال: إن المنقول عن موسى عليه السلام قوله: «إن أطعتموني لما أمرتكم به ونهيتكم عنه ثبت ملككم كما ثبتت السموات والأرض» وليس في هذا النص ما يدل على دوام الملك، فلا ينافي ذلك النسخ، ثم إن هذا الملك شرط ثباته هو طاعتهم له والائتمار بمأموراته والانتهاء عن منهياته، وذلك ما لم يتحقق في حقهم بعده.

ولو قدر أن النص المنقول عنه هو قوله: «هذه الشريعة لازمة لكم خاتمة عليكم» وإذ ذاك فلا مانع من أن يكون هذا مشروطاً بعدم ظهور نبي آخر، ويكون هو المراد باللفظ، ومع تصور هذا الاحتمال ينتفي اليقين[1].

وفي هذا يشير القاضي عبد الجبار إلى النص المنقول عن موسى عليه السلام قوله: «شريعتي لا تنسخ أبداً» فيطالب القوم بتصحيح هذا الخبر عن موسى عليه السلام، ولا يمكن لهم ذلك فإن قالوا: إنه من الأخبار المتواترة ولا يمكن إنكاره، يقال لهم: لو كان

---

(١) انظر: غاية المرام ص ٣٥٧.

كذلك لعرف من خلال اتصال المسلمين بهم واختلاطهم المستمر معهم والمناظرات الواقعة بينهم، ولما لم يحصل هذا فلا يمكن التصديق بادعاء التواتر، وقد يؤكد هذا أن طائفة العنانية(١) قالوا: إن نسخ الشريعة جائز من جهتي العقل والشرع وأنهم إنما أنكروا نبوة من جاء بعد موسى لعدم وجود معجزات دالة على نبوتهم.

ويستمر القاضي في مناقشة القوم بتحليل الوجوه التي يمكن أن يكون النص الذي دل على أن شريعة موسى لا تنسخ عليها، فقال: بأنه إما أن يراد منه أن شريعة موسى لا تنسخ على يدي من معه معجز، أو على يدي من لا معجز معه، فإن كان الثاني فهو متفق عليه، وإن كان الأول، فلا يمكن أن يكون قد أراده موسى عليه السلام؛ لأنه يقدح في نبوته إذ كيف يجب اعتقاد نبوته ولم يكن هذا الاعتقاد إلا بعد ظهور معجز على يديه، فلم لا يجوز هاهنا ظهور نبي صاحب معجزة، وعلى هذا فلا يمكن الأخذ بهذا الخبر على ظاهره لو ثبتت صحته، بل لا بد من تأويله لأن كلام الأنبياء لا يتناقض، أو صرفه إلى القسم الثاني حيث اتفق عليه.

وينفي القاضي أن يكون هذا الخبر من كلام موسى عليه السلام، إذ إنه كان يتكلم اللغة العبرانية وربما يكون المترجم قد أخل بقرينة كانت معه فلم يفسرها.

ثم يورد احتمالاً آخر على هذا النص: هو أنه كما أمكن أن يقال في النص الوارد على لسان موسى عليه السلام ما قيل، فكذلك قول نبيكم: «لا نبي بعدي» إذ لا فرق بيننا وبينكم في ذلك.

والجواب: أن كلام نبينا لا يمكن إنكاره إذ ثبوته يقيني بخلاف كلام نبيكم، ثم إن كون رسولنا خاتم الأنبياء لا يعتمد على هذا النص وحده، بل إن في دينه ما يثبت أنه خاتم الرسل والأنبياء. فإذا قيل: وكذلك نحن نعلم من دين موسى ضرورة أنه خاتم

---

(١) يشير القاضي في هذا النص إلى أن العنانية أجازوا النسخ عقلًا وشرعاً، والحقائق توضح غير هذا.

الأنبياء، يقال لهم: إن هذا ليس مما يثبت لكم، إذ لو كان كذلك لشاركناكم في العلم به كما شاركتمونا في العلم بأن نبينا آخر الأنبياء، مع إنكاركم نبوته، ونحن لا نعلم من دون موسى أنه آخر الأنبياء، علماً بأن يوشع كان نبياً في زمان موسى وبقي بعده، وموسى نفسه قد بشر بمجيء أنبياء بعده فلا يمكن أن يكون خاتم الأنبياء إذاً[١].

وقد أشار شارح «المقاصد» إلى أن ادعاء تواتر النص من موسى عليه السلام على تأبيد شريعته افتراء عليه، ودعوى تواتر النص مكابرة، إذ لو صح ذلك لما ظهرت المعجزات على عيسى أو محمد عليهما السلام، ولأظهروا دعواهم في عهديهما احتجاجاً على دعواهما، ولو أظهروه لاشتهر لتوفر الدواعي، على أنه قد يطلق لفظ التأبيد ويقصد به طول الزمان وليس التأبيد بمعناه المقصود[٢].

كما أسهب الشيخ الباقلاني في مناقشة هذا الموضوع من جميع جوانبه، حيث أظهر ما يمكن أن يكون شبهة ورد عليها بجزئياتها مما يجعلنا نقول: إنه يمكن الاستغناء بردوده عن جميع الردود، إذ إنه جمع ردود العلماء جميعاً في إجاباته على هذه الشبهة، فقد أنكر على اليهود أن يكون هذا النص صحيحاً؛ لأنه لا دليل على صحته، وعلى فرض تسليم صحته فلم زعموا أن المراد منه نفي النسخ على كل حال، ولزوم العمل بشريعته مع ظهور الأعلام على يد من يدعو إلى نسخها وتبديلها، وبظهور هذه الأعلام والمعجزات على يد من يدعو إلى تغيير شريعة موسى لا بد من تأويل قوله، ـ إن صح أنه قوله ـ: «إن شريعتي لازمة لكم ما دامت السموات والأرض» ـ بإضافة قيد إلى النص يتلاءم مع ما قيد في العقل من وجوب تصديق من ظهرت الأعلام على يده، والمصير إلى حكم قوله وسقوط العمل بما أخبر بنسخه وإزالته، وكذلك الأمر في

---

(١) انظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٧٧ - ٥٧٩.

(٢) انظر: شرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص ٤٥.

مثل قوله: «أنها مؤبدة لازمة لكم» إذ لا بد من إضافة قيد لها كقولنا... ما لم يبعث الله نبياً تظهر الأعلام على يده يدعو إلى نسخها وتبديلها..

وإن قالوا: إنما يكون هذا لو لم تتواتر هذه النصوص، وتواترها ينفي النسخ عن شريعة موسى عليه السلام، ولذا وجب حمل هذه الأخبار على عمومها دون تقييد، يقال لهم: هذه دعوى كاذبة إذ لو كانت صادقة لوجبت لنا الضرورة بأن موسى عليه السلام قد وقف على ذلك وأراده وثبت أنه من دينه؛ لأننا نكون قد سمعنا الخبر كما سمعوه، وعرفناه كما عرفوه، فلو كان قولهم صحيحاً لعلمنا ذلك ضرورة كما علمنا وجود موسى عليه السلام لما نقل عن وجوده ومشاهداته بطريق التواتر، ولكنا لم نعلم ذلك لا جملةً ولا تفصيلاً، فدل ذلك على كذبهم في هذه الدعوى.

ومما يؤكد كذبهم في هذه الدعوى هو: عدم ثبوت هذا النص بيقين عن موسى عليه السلام، فضلاً عن أن يعلم مراده به؛ لأن المراد من القول هو فرع وجود القول..

كما يمكن أن يرد عليهم: أن أكثر اليهود زعموا أن الذي نقل عن موسى عليه السلام هو قوله: «إن أطعتموني فيما أمرتكم به ونهيتكم عنه ثبت ملككم كما ثبتت السموات والأرض» وليس في هذا النص ذكر للنسخ أو للتأبيد ولا شيء من الألفاظ الدالة على ذلك، كما أنه ليس في هذا النص دليل على أن الشريعة التي أمر بطاعتها في العمل بها لا تنسخ، علاوة على أننا إذا علمنا أن موسى عليه السلام عبراني اللسان، وأن ما نقلوه عنه من ألفاظ إنما هي نقل من لغة إلى لغة، وقد يدخل التحريف والغلط في النقل كثيراً، فلم يجب القول بصحة ما نقلوه وفسروه ومن ادعى غير ذلك طولب بذكر لفظ موسى بالعبرانية ليعرض هذا اللفظ على أهل لغته وإذا حصل ذلك فإنك واجد فيه خلافاً عظيماً.

ثم إن سألوا، ما الذي يدل المسلمين على منع نبي بعد نبيهم، قيل لهم: الخبر الوارد عنه ﷺ، وهو قوله المنقول عنه بالتواتر: «لا نبي بعدي» وقد نقل ذلك خلف عن سلف حتى يتصل ذلك بمن شاهده، وأكد صدور هذا القول عنه وعراه عن كل قرينة توجب تخصيصه، وقرنه بكل ما أوجب العلم بعموم مراده للنفي لسائر الأنبياء بعده إلى أن تقوم الساعة.

فإن قيل: فإن هذه الدعوى التي ادعيتموها لنبيكم هي الدعوى التي ادعيناها لنبينا بعينها فلم لم تقبلوها منا، فإن كان ما قلتموه في نبيكم حجة لكم، فإن ما قلناه في نبينا حجة لنا، يقال لهم: فإن الفرق بين خبرنا وخبركم يتجلى في نقاط:

الأولى: أن اللفظ المنقول عن نبينا لا يحتمل التفسير، وغير منقول بتفسير بحيث يدخل إليه الغلط والتحريف، وليس كذلك خبركم المنقول من العبرية إلى العربية.

الثانية: أن قول نبينا ﷺ: «لا نبي بعدي» مؤكد بقوله تعالى: ﴿وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وهذا يعني أن هـٰذين النصين قد منعا وجود نبي بعد محمد ﷺ، ومنعا من تصديق أي نبي بعده أو معه، أما موسى عليه السلام فليس كذلك، فقد قرن خبره الذي تدعونه عليه بالأمر بتصديق الرسل بعده، وقد صدقتم يوشع وحزقيل واليسع وداود وسليمان، بل إن منكم من صدق بنبوة محمد ﷺ وإن قصرها على العرب.

الثالثة: إن الله في عقيدتنا وعقيدتكم لا يبطل الحجج بعضها ببعض، ولا يقلب العلوم أو يغير حقائق الأمور، فلو كان منع نسخ شريعة موسى متحققاً لكان هذا المنع توقيفياً عن الله سبحانه، ولكان موسى قد أخبر بذلك عن الله مباشرة، ولو أمره الله بذلك ووقفه عليه لم يجز عليه أن يظهر المعجزات على يد من يدعو إلى نسخها وتبديلها، وفي ثبوت نقل المسلمين للقرآن وغيره من الأعلام، وثبوت الإعجاز فيما نقل عن نبيهم بالأدلة دليل على كذب مدعي توقيف موسى عليه السلام على ما نقل عنه.

فإن قالوا: قد كذب المسلمون في نقل أعلام محمد عليه السلام، يقال لهم: وقد كذبت اليهود والنصارى أيضاً في نقل أعلام موسى، وكل طريق تثبتون به أعلام موسى فيه وبما هو أقوى منه تثبت أعلام محمد ﷺ[(١)].

وقد أبطل الإمام الغزالي شبهتهم تلك بأنه لو صح ما قالوه عن موسى عليه السلام لما ظهرت المعجزات على يد عيسى عليه السلام، فإن ذلك تصديق بالضرورة، فكيف يصدق الله بالمعجزة من يكذب موسى وهو أيضاً مصدق له، وقد جاءت معجزات عيسى عليه السلام دليلاً على نبوته مما لا يستطيعون إنكارها، فإن أنكروها أو أنكروا شيئاً منها لزمهم ذلك في شرع موسى لزوماً لا يستطيعون الفكاك منه، وإن اعترفوا بها لزمهم تكذيب من نقل إليهم أنه موسى خاتم الأنبياء.

ولو كانت هذه القضية صحيحة لاحتج اليهود بها وتواترت، ولكنهم لم يحتجوا بها في صدر الإسلام ولم يتواتر عنهم ذلك، فما الذي صرفهم عن الاحتجاج بها وقد كانوا قادرين على ذلك؟[(٢)] وقد أجاب الإمامان المكلاتي والجويني على شبهة هؤلاء بنفس دليل الإمام الغزالي، وإنما بأسلوب مختلف قليلاً[(٣)].

وقد منع الشيخ الطوسي ما ذهب إليه هؤلاء بالطعن في ادعائهم التواتر، وأن خبر الآحاد لا يمكن أن تقبل حجيته في مثل هذا الأمر العظيم، ولا يقاس هذا الأمر بما نقل عن نبينا ﷺ فإن شريعته لا تنسخ بعلم الموافق والمخالف، واليهود لا يدفعون ذلك وإنما يخالفون في صدق قوله[(٤)].

---

(١) انظر: التمهيد ص ٢٠٤ ـ-٢١٢.

(٢) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٩٤.

(٣) انظر: لباب العقول ص ٣٦٣، وانظر كذلك: الإرشاد ص ٢٨٧.

(٤) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٦٧، وانظر كذلك: حواش على شرح الكبرى ص ٤٧١.

وأشار الكلوذاني الحنبلي إلى أن القول المنسوب إلى موسى عليه السلام إنما هو تخرص وكذب عليه؛ لأنه لو صح ذلك عنه لامتنع ظهور معجزة لأحد بعده، ولكن ظهرت معجزات وثبتت بالتواتر كما ثبتت معجزات موسى، وجاء عيسى بإبطال يوم السبت، فدل على أن ما نقل عن موسى عليه السلام كذب.

وعلى فرض صحته كان يجب أن يحاجوا به عيسى ومحمداً عليهما السلام، ولما لم ينقل عمّن تقدم أنهم حاجّوهما بذلك بطلت دعواهم.

وعلى فرض صحته أيضاً فلا بد من تأويله بإضافة قيد يشعر بوقوع النسخ، فإن قيل: هذا يؤدي إلى اعتقاد الجهل، لأنه إذا أمرهم به أبداً اعتقدوا كونه مصلحة على التأبيد، وهذا يؤدي إلى الجهل فلا يجوز أن يؤمروا به. يجاب على ذلك أن من الناس من يقول لا بد أن يشعرهم بالنسخ وقد قيل أنه أخبرهم بمجيء نبي بعده وذكر ذلك في التوراة[1].

ويشير شارح «عقيدة أهل التوحيد الكبرى» إلى أن النسخ لازم في شرع اليهود، إذ قد ثبت في نصوص التوراة أن الله تعالى قال لنوح حين خرج من السفينة: «إني جاعل كل دابة مأكلاً لك ولذريتك، وأطلقت ذلك لكم كسائر العشب ما خلا الدم» وقد حرم بعد ذلك في التوراة أشياء كثيرة، فقد حرم نكاح الأخت الذي كان في شريعة آدم، وحرم الجمع بين الأختين الذي كان في شرع يعقوب، وكان العمل في السبت مباحاً قبل شريعة موسى فحرمه عليه السلام، ولم يكن الختان واجباً فأوجبوه... إلخ[2].

وقد أشار الشيخ الزرقاني إلى أن النصارى قد اعتمدوا على قول المسيح عليه السلام: «السماء والأرض تزولان وكلامي لا يزول» وهذا يدل على امتناع النسخ

---

(١) انظر: التمهيد في أصول الفقه ص ٣٤٦ -٣٤٧، وانظر: تيسير الوصول إلى المختار من علم الأصول ص ٦٧.

(٢) انظر: حواش على شرح الكبرى ص ٤٧١، وانظر: أصول السرخسي ـ الجزء الثاني ص ٥٥.

سمعاً. وأجاب على هذه الشبهة بالتشكيك في الإنجيل نفسه، إذ ما هو إلا قصة تاريخية وضعها بعض المسيحيين، وبين فيها شيئاً من حياة المسيح من حيث حياته وولادته ونشأته ودعوته والأماكن التي أقام فيها، والآيات التي ظهرت على يديه ومواعظه ومناظراته وأخيراً قصة الصلب المزعومة.

ولم يستطع النصارى إقامة الدليل على صحة ما يسمونه الإنجيل، كما أعياهم اتصال السند وسلامته من الشذوذ والعلة، بل ثبت علمياً تناقض نسخ هذا الإنجيل مما يدل على أنه ليس من عند الله، فتسقط بسقوطه هذه المقولة.

وعلى فرض صحة هذه الجملة، فإنها تدل على تأبيد تنبؤاته وتأكيد أنها ستقع، أما النسخ فلا صلة لها به نفياً ولا إثباتاً، ولا ريب أن لسياق الكلام تأثيره في المراد، فإن هذه الجملة جاءت في ختام حديثه لأصحابه عن أمور مستقبلة، وقد شرحها المفسرون منهم للإنجيل بأن قالوا: أن فهمها على عمومها لا يتفق وتصريح المسيح بإحكام، ثم تصريحه بما يخالفها من ذلك أنه قال لأصحابه كما جاء في إنجيل متَّى: «.. إلى طريق أمم لا تمضوا، ومدينة للسامرين لا تدخلوا، بل اذهبوا بالجري إلى خراف بيت إسرائيل الضالة» وهذا اعتراف بخصوصية الرسالة، وقال مرة أخرى كما جاء في إنجيل مرقس: «اذهبوا إلى العالم أجمع، واكرزوا بالإنجيل للخليقة» وهذا يفيد عموم الرسالة وبين الأول والثاني تناقض.

وعلى فرض تسليم صحة الجملة وصحة رواتها وكتابها الذي جاءت فيه، فإنها لا تدل على امتناع النسخ مطلقاً، وإنما تدل على امتناع نسخ شيء من شريعة المسيح فقط فهي على ما فيها قاصرة عن بيان مدعاهم قصوراً بيناً واضحاً[1].

---

(١) انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن ـ الجزء الثاني ص ١٠١.

توضح لدينا من خلال أجوبة العلماء على هذه الشبهة، مدى تقارب أفكارهم وحرصهم على ردها على أصحابها لتسلم القضية الكبرى لهم وهي سلامة رسالة سيدنا محمد ﷺ، ونسخها لجميع الشرائع التي سبقتها.

وكما كانت صياغة الشبهة مختلفة بين العلماء، فقد كانت الإجابات في موضوعها واحدة، ولكن أسلوبها مختلف، وهذا يعطي الفكرة نماء ونضوجاً وحيوية.

ثالثاً: الرد على منكري عموم نبوة محمد ﷺ:

إن الطائفة التي أقرت بأن محمداً رسول الله هي طائفة العيسوية؛ حيث ذهبت إلى أنه رسول إلى العرب فقط لا إلى غيرهم، ولم يرسل بتبديل شريعة موسى عليه السلام، فهو عندهم نبي لأن التوراة بشرت بمجيئه، ولكنه للعرب خاصة لأن شريعة موسى مؤبدة بدليل ما جاء فيها من نصوص مؤكدة لديمومتها إلى الأبد فلا يمكن أن تنسخ.

وكذلك فقد تأيدت نبوة محمد ﷺ بالمعجزات الكثيرة الظاهرة بحيث لا يمكن إنكارها، ولكن بما أن شريعة موسى مؤبدة ولا يمكن نسخها فتكون رسالة محمد إلى العرب خاصة درءاً للتعارض بين تأبيد رسالة موسى وثبوت نبوة محمد.

والواقع أن هذه شبهة متهافتة، وعجيبة التصور، إذ كيف نصدق أن محمداً نبي إلى العرب لما ظهر عليه من المعجزات، ونكذب أنه إلى الناس كافة، فهو إذاً بهذه الحالة صادق كاذب، وهذا محال لبطلان اجتماع النقيضين، علماً بأنه ادعى أنه رسول إلى الناس كافة وأنه لا نبي بعده، وأن موسى لو كان حياً في زمانه لما وسعه إلا اتباعه، وقد أكد القرآن كذلك أنه للناس كافة وأنه خاتم الأنبياء، وقد تواتر ذلك كله عنه.

وإذا ثبت هذا، فإن ثمّة تناقضاً في تفكيرهم، ومكابرة للحجّة الظاهرة لهم، ولكنه العناد والجحود، يقول الشيخ الآمدي في الرد على هذه الشبهة: «وأما العيسوية، فيمتنع عليهم ـ بعد التسليم بصحة رسالته وصدقه في دعوته ـ إلا الإذعان لكلمته، إذ لا سبيل

إلى القول بتخصيص بعثته إلى العرب دون غيرها من الأمم، مع ما اشتهر عنه وعلم بالضرورة والنقل المتواتر من دعوته إلى كلمته طوائف الجبابرة وغيرهم من الأكاسرة، وتنفيذه إلى أقاصي البلاد وملوك العباد، وقتال من عانده ونزال من جاحده، ثم ذلك معتمد على سند الصدر الأول من المسلمين مع علمنا بأن ذلك الجم الغفير والجمع الكثير ممن لا يتصور عليهم التواطؤ على الباطل عادة لا سيما لما كانوا عليه من شدة اليقين ومراعاة الدين، فلو لم يعلموا منه ضرورة أنه مبعوث إلى الناس كافة، وإلى الأمم عامة من الأسود والأبيض، وإلا لما نقلوا ذلك رعاية للدين مع أنه ترك الدين، وكذلك أيضاً من جاء بعدهم على سنتهم وهلم جرا إلى زمننا هذا، ولو لم يكن نبياً على العموم، لزم أن يكون قد كذب في دعواه، وأبطل فيما أتاه، وذلك محال في حق الأنبياء، وحق من ثبت في عصمتهم بالمعجزات وقواطع الآيات[١].

وقد ردَّ الإمام التفتازاني على هذه الشبهة: بأن الكل محتاج إلى من يجدد أمر الشريعة، بل إن احتياج اليهود والنصارى أكثر؛ لاختلال دينهم بالتحريفات والضلالات، والدليل على عموم بعثته وأنه خاتم الأنبياء ولا نسخ بشريعته هو أنه ادعى ذلك بحيث لا يحتمل ادعاؤه التأويل، وأظهر المعجزة على وفقه، وأن كتاب المعجز قد شهد له بذلك[٢].

كما ناقش الإمام الباقلاني هذه الشبهة بإيراد عدة أدلّة على تناقض القوم القائلين بها حيث أن تصديقهم نبوة محمد وعيسى عليهما السلام، وأنهما من عند الله، يوجب تصديقهما أنهما بعثا إلى كل أسود وأبيض وأنثى وذكر، وبنسخ شريعة من قبلهما، فإن كانا كاذبين في مدعاهما مع وجود ما يؤكد صدقهما من معجزات ومؤيدات، فهذا أدعى إلى أن يكونا كاذبين في سائر أخبارهما وهذا إبطال للنبوة جملة.

---

(١) غاية المرام في علم الكلام ص ٣٥٩.

(٢) انظر: شرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص ٤٦.

فإن قالوا: نحن لا نكذب محمداً وعيسى في ادعائهما ذلك لو صدر عنهما؛ لأنهما لو كذبا في بعض ما يخبران به عن الله لم يكونا نبيين، ولكنهما لم يكذبا لأنهما نبيان، ولكننا نكذِّب النصارى والمسلمين في ادعائهم ذلك عليهما، فالكذب ليس صادراً من النبيين، ولكن من أمتيهما يقال لهم: إذا جاز الكذب على النصارى والمسلمين في هذا الخبر، فلم لا يجوز مثله على اليهود أيضاً، وفي ذلك إبطال القول بالأخبار جملة وتفصيلاً، ولكن المسلمين والنصارى يطبقون على فساد هذا القول وما أدى إليه، وفي هذا دليل على فساد قولهم وصحة قول المسلمين والنصارى[1].

وكما قلت في بداية عرض هذه الشبهة، فإن ادعاء صدقها يوقع القائل بها في تناقض وهذا التناقض يؤدي إلى نتيجة خاطئة، وقد حصل ذلك بالفعل، فإن فساد التصور أدى إلى تناقض، والتناقض أدى إلى خطأ في النهاية.

رابعاً: الرد على شبهة أبي مسلم[2]

قلنا في مقدمة هذا الفصل: إن أبا مسلم بن الحسين الأصبهاني من المسلمين قد اعترض على جواز النسخ، ولكن القول في اعتراضه مضطرب، فمن قائل: إنه يمنع وقوع النسخ سمعاً على الإطلاق، ومن قائل: إنه ينكر وقوعه في شريعة واحدة، ومن قائل: إنه ينكر وقوعه في القرآن خاصة، وقد رجحت الرواية الأخيرة بأنها أصح الروايات، وبأن ما نقل عنه من تأويلات لم تخرج عن هذا الحد، فقد بين الإمام السرخسي تهافت هذا الرأي بقوله: «وقد قال بعض من لا يعتد بقوله من المسلمين، أنه لا يجوز النسخ أيضاً، وربما قالوا: لم يرد النسخ في شيء أصلاً، ولا وجه للقول الأول إذا كان القائل ممن يعتقد الإسلام، فإن شريعة محمد ﷺ ناسخة لما قبلها من الشرائع، فكيف يتحقق هذا القول

---

(١) انظر: التمهيد ص ٢١٨.

(٢) يشير الإمام البدخشي أن أبا مسلم هو الجاحظ.

منه مع اعتقاده لهذه الشريعة. والثاني باطل نصاً؛ فإن قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ﴾ [البقرة: ١٠٦]، وقوله: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ﴾ [النحل: ١٠١] نص قاطع على جواز النسخ، وانتساخ التوجه إلى بيت المقدس بفرضية التوجه إلى الكعبة أمر ظاهر لا ينكره عاقل، فقول من يقول لم يوجد باطل من هذا الوجه»[١].

وقد أشار الإمام البدخشي إلى أن أبا مسلم منع جواز نسخ بعض القرآن ببعض ودليله على ذلك قوله تعالى: ﴿لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ﴾ [فصلت: ٤٢] فلو نسخ بعضه لتطرق إليه البطلان، وقد أجيب: أن المقصود به مجموع القرآن، ومجموع القرآن لا ينسخ اتفاقاً، والمراد بالآية أن هذا الكتاب الذي هو القرآن لم يتقدمه من كتب الله ما يبطله ولا يلحق به من بعده ما يبطله.

كما أجاب البعض: بأن النسخ إبطال لا باطل، فإن الباطل ضد الحق، وبالتالي فلا يرد من خلال هذه الآية ما يدل على منع النسخ[٢].

وردَّ الشيخ الزرقاني على هذه الشبهة من أربعة وجوه:

أولها: لو كان معنى الباطل في الآية هو متروك العمل به مع بقاء قرآنيته، لكان الدليل قاصراً عن المدعى، لأن الآية حينئذ لا تفيد إلا امتناع نسخ الحكم دون التلاوة، فإنه هو وحده الذي يترتب عليه وجود متروك العمل في القرآن، أما نسخ التلاوة مع الحكم أو بقائه، فلا تدل الآية على امتناعه بهذا التأويل.

ثانيها: أن معنى الباطل في الآية هو ضد الحق، والنسخ حق، وتفسير الآية هنا، أن عقائد القرآن موافقة للعقل، وأحكامه متفقة مع الحكمة، وأخباره مطابقة للواقع،

---

(١) أصول السرخسي ـ الجزء الثاني ص ٥٤.

(٢) انظر: شرح البدخشي ـ الجزء الثاني ص ٢٣٧.

وألفاظه محفوظة من التبديل والتغيير فلا يمكن أن يتطرق إليه الخطأ بأي حال، وهذا التفسير يجعل القول بالنسخ ووقوعه أقرب منه إلى نفيه وامتناعه؛ لأن النسخ تصرف تقتضيه الحكمة والمصالح المتجددة.

ثالثها: على فرض أن خلاف أبي مسلم مع الجمهور لفظي ولا يعدو حدود التسمية إلا أنه ـ أساء الأدب مع الله[١] ـ في تحمسه لرأي قائم على تحاشي لفظ اختاره سبحانه ودافع عن معناه.

رابعها: أن هناك فرقاً بين النسخ والتخصيص، فإن النسخ كما مر رفع حكم شرعي، ولكن التخصيص هو قصر العام على بعض أفراده، وبين النسخ والتخصيص عدة فروق وإن بدا بينهما بعض تشابه، هذه الفروق تجعل من حجة أبي مسلم باطلة، وتثبت النسخ في القرآن[٢].

وإذا كان حديثنا عن منكري نبوة سيدنا محمد ﷺ من خلال ما أثاروه من شبهات انبنت على النسخ وما يقتضيه من محالات، فإن ثمة قسماً من منكري نبوته ﷺ لم يمنعوا النسخ ولم يحيلوه لا عقلاً ولا سمعاً، ولكنهم أنكروا نبوة محمد ﷺ بحجة عدم ظهور أعلام على يديه ومؤيدات لأقواله بالمعجزات.

وقد حددهم الإمام الغزالي بأنهم يجوزون النسخ، ولكنهم ينكرون نبوة نبينا من حيث أنهم ينكرون معجزته في القرآن[٣].

وما دمنا سنتحدث في الفصل الثاني من هذا الباب عن أدلة نبوته ﷺ فسيأتي الرد على هؤلاء من خلال إيراد الأدلة وإثبات معجزة الرسول الخالدة ـ القرآن الكريم.

---

(١) هذا نص الزرقاني.

(٢) انظر: مناهل العرفان في علوم القرآن ـ الجزء الثاني ص ١٠٣ ـ ١٠٤، وهذا الموضوع هو موضوع أصولي أكثر من كونه كلامياً؛ لأنه لا يترتب عليه نفي نبوة سيدنا محمد ﷺ.

(٣) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص١٢٢.

الفصل الثاني

في أدلَّة نبوّته (ﷺ)

قلنا في نهاية الفصل السابق: أن ثمَّة من أنكر نبوة محمد ﷺ لا لأنه أنكر وقوع النسخ، ولا لأنه أنكر النبوة عموماً، ولكن مبرره في ذلك عدم ظهور معجزات على يد محمد ﷺ تؤيد دعواه، وفي هذا الفصل سيكون محور موضوعنا أدلة نبوة محمد ﷺ، سواء أكانت الأدلة عقلية أم سمعية.

وقد تبين لنا من خلال البحث والتقصي: أن موضوع نبوة سيدنا محمد قد حظي باهتمام وتقدير بالغين إلى حد تخصيص كتب كثيرة جداً على مدى الزمان شارك في تأليفها المسلم وغير المسلم، تبحث في رسالته ومعجزاته وحياته بشكل عام.

وليس من شك أن هذا الرسول العظيم قد تواترت نبوته تواتراً قاطعاً للشك، وامتلأت بما يدل عليها، إذ ببساطة متناهية كيف لهذا الإنسان الذي لم يعرف في حياته الكتابة ولا القراءة، ولم يكن لديه وسائل تحقيقها كما تحققت لغيره، كيف له أن ينظم هذه الآيات المتحديات بكل آية منها بما فيها وبما تحمل من معان أو بما قدمت من صور سابقة، أو أوحت بما سيجدّ من صور آتية، علاوة على ماظهر على يديه وبان لأصحابه من خوارق لم يدع أنه صنعها، أو أنه له فضل في إظهارها بقوى خارقة؟

كما أن التنبؤ بظهوره كان وارداً في كتب القوم من يهود ونصارى، وإن كابر الجاحدون، فإن المعتدلين منهم أظهروا ذلك وأبانوه بما لم يدع مجالاً للشك عند المنكرين بأنه نبي، ولكنها المكابرة والمغالطة والحقد والحسد.

وإذا كان من رأي بعض علماء الكلام أن دلالة نبوة أي نبي لا تقتصر على المعجزات المحسة، بل تكون بما منحهم الله من خصائص يعرفون بها من خلال أخبارهم وأحوالهم، فكيف إذا اجتمع في محمد ﷺ كل هذه الأمور، فالمعجزات تحققت وظهرت على يديه، وأخبر عنه أحبار اليهود ورهبان النصارى، وأثبتوا أنه موجود في كتبهم بصفاته وسماته، وأما أحواله فكلها تدل على أنه نبي رسول منذ ولادته لا بل قبلها، وحتى وفاته ﷺ، فحياته كلها دليل على نبوته، ولا يقال: إنها مجرد أخبار خاضعة للطعن فيها، أو لعدم التصديق لعدم وصولها إلى مرحلة اليقين، فإن ذلك على فرض وقوعه أجدر أن يلحق بموسى وعيسى عليهما السلام، وبغيرهما من الرسل، وذلك يعني إنكار النبوة أصلاً.

ولأن ذلك مما لا يستقيم أصلاً، ولا يتفق مع العقل السليم، فقد حاول علماء الكلام إثبات نبوة محمد ﷺ بأسلوب منطقي بنيت مقدماته على معلومات يقينية متواترة لا يمكن الطعن فيها، ولا يطعن فيها إلا مغالط.

وقد أجمع علماء الكلام على اختلاف مناهجهم على أن أعظم دليل على صدق نبوة سيدنا محمد ﷺ هو القرآن الكريم، سواء في ذلك الذين صاغوا أدلتهم بأسلوب المنطق والذين أوردوها بأسلوب الخبر.

أما النوع الأول من إقامة الأدلة على نبوة سيدنا محمد، وهو الذي اعتمد أسلوب المنطق، فقد كانت صياغة الدليل كالآتي:

محمد «ﷺ»، ادعى النبوة، وظهر الخارق على وفق دعواه، وكل من كان كذلك فهو نبي، فتكون النتيجة أن محمداً ﷺ نبي.

هذا الدليل ـ وهو قياس من الشكل الأول ـ انبنى على عدة مقدمات وعدة قضايا:

أما المقدمة الأولى: وهي ادعاؤه النبوة، فقد اعتمد في إثباتها على الأخبار المتواترة،

والخبر المتواتر هو الخبر الذي ينقله جماعة يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب، وهو على قسمين:

القسم الأول: أن يخبر قوم يؤمن تواطؤهم على الكذب عن وجود شيء شاهدوه، أو عن كلام سمعوه دون واسطة نقل بينهم وبين ما رأوا أو سمعوا، وهذا الخبر يفيد العلم اليقيني بشرطين:

ـ الشرط الأول: أن يبلغ عدد الناقلين للخبر كثرة[1] إلى حيث يمتنع في العادة تواطؤهم على الكذب.

ـ الشرط الثاني: أن يكون المخبر عنه شيئاً محسوساً.

والقسم الثاني: أن يكون المخبرون في الكمية والكيفية المذكورتين في القسم الأول، ولكن لا يخبرون بأنهم شاهدوا أو سمعوا أمراً ما، بل ينقلون عن غيرهم أنهم شاهدوا أو سمعوا... ولهذا أضيف إلى الشرطين اللازمين في القسم الأول ـ ليكون الخبر مفيداً للعلم اليقيني ـ شرط ثالث في القسم الثاني بحيث ينضم إلى الشرطين السابقين لتكون هذه الشروط جميعها لازمة له ليكون الخبر فيه مفيداً للعلم اليقيني، وهذا الشرط هو أن يكون حال جميع الطبقات التي ينقل عنها مساوياً في الكمية والكيفية لحال الطبقة الأولى.

وقد أورد الإمام الرازي في هذا الباب شبهات الطاعنين في كون خبر التواتر مفيداً للعلم اليقيني، لا سيما في القسم الثاني الذي ثبت العلم بوجود سيدنا محمد ﷺ

---

(١) اختلف الأصوليون والعلماء في أقل عدد الجمع، غير أن الثابت: أن الجمهور لم يعتبر في هذا العدد ما دون الأربعة، فالأربعة ليست منه عندهم، وخالف في ذلك ابن حزم فقال: إن نقل الاثنين يفيد العلم إذا كانا عدلين. انظر: محمد بن أحمد بن محمد بن جزي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق د. عبد الله محمد الجبوري ص ١١٦، نشر جامعة بغداد ١٩٩٠.

وبكونه مدعياً للرسالة به[1]، ولم يتوسع في الرد عليها، ذلك أنها موضوعات أصولية، بل أجاب إجابة سريعة، توصل من خلالها إلى القول بأن هذه الشبهات لا تستحق الإجابة عليها، إذ إن العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروري، فتكون هذه الشبهات قد طعنت في الضروريات، فلا تستحق الرد.

يقول بعد إيراد الشبه على الخبر المتواتر[2]: «والجواب: اعلم أن العلماء اختلفوا في أن العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروري أم نظري؟ والاختيار: أنه ضروري، وذلك لأن الضروري هو الذي إذا شكك فيه صاحبه لا يتشكك، ونحن نجرب أنفسنا عند سماع هذه الشبهات التي ذكرتموها، فنجدها جازمة بأن محمداً ﷺ كان موجوداً، وكان يدعي أنه رسول الله إلى الخلق، ولا نجد هذه الشبهات التي ذكرتموها طاعنة في ذلك الجزم وقادحة فيه، فثبت أن العلم الحاصل عقيب خبر التواتر علم ضروري، فكانت هذه الشبهات طاعنة في الضروريات، فلم تكن مستحقة للجواب، لأن ذلك الجواب لا محالة يكون نظرياً، فيتوقف الضروري عليه، فيقع الدور وهو محال، فعلمنا أن أمثال هذه الشبهات لا يستحق الجواب»[3].

وقد أشار علماء الأصول والكلام إلى أن المخالفين في إثبات إفادة التواتر للعلم هم السمنية الذين حصروا العلوم في الحواس وهذا باطل بداهة، كما أن القائل بأن العلم الحاصل عقيب خبر التواتر هو علم نظري قد أخطأ بهذا القول، إذ العلم النظري يجوز أن يعرض فيه الشك وتختلف فيه الأحوال، يقول الإمام الغزالي: «أما بطلان مذهب الكعبي حيث ذهب إلى أن هذا العلم نظري فإنا نقول: النظري هو الذي يجوز أن يعرض

---

(١) يشير الشيخ الشيعي المطهر الحلي إلى أن الطعن في إفادة التواتر العلم اليقيني، كما بينه الرازي في الأربعين شطط وتعسف لا مبرر له إذ هو فوق التواتر ... انظر: توضيح المراد ص ٦٥٧.

(٢) انظر هذه الشبهات في كتابه الأربعين في أصول الدين ـ الجزء الثاني ص ٨١ – ٨٦.

(٣) الكتاب السابق ص ٨٦.

فيه الشك وتختلف فيه الأحوال، فيعلمه بعض الناس دون بعض، ولا يعلمه النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر، ولا يعلمه من ترك النظر قصداً، وكل علم نظري فالعالم به قد يجد نفسه شاكاً، ثم طالباً...»[١] والعلم إذا لم يكن نظرياً فهو ضروري.

وإذا تحقق لدينا صدق العلم الحاصل من الخبر المتواتر بالضرورة، فقد ثبت العلم بوجود سيدنا محمد ﷺ وبأنه ادعى النبوة.

على أن وجود محمد وادعاءه النبوة لم يكن فيه مطعن لأحد، بل لم ينكره إنسان منذ زمانه ﷺ إلى اليوم، ولكن المخالفة في المقدمة الثانية.

المقدمة الثانية: هي ظهور الخارق «المعجزات» على يده على وفق دعواه والاعتماد في هذه المقدمة على أن القرآن معجز، وأنه ظهر على وفق دعواه، ويلزم من الجمع بين هاتين المقدمتين أن المعجزة ظهرت على وفق دعواه.

وفي هذه المقدمة قضايا عديدة ومباحث مهمة، منها المعجزة وشروطها، ومنها القرآن الكريم وإعجازه، ومنها معجزات النبي الحسية الأخرى التي ثبتت بخبر الواحد... إلخ.

وقد بحثنا في المعجزة وشروطها ودلالتها على النبوة في فصل سابق، فكفانا البحث هناك مؤنة البحث هنا.

أما القرآن وهو عمدة البحث في هذا الفصل، فإن من المتواتر ظهوره على يد محمد ﷺ، إذ لم يظهر على يد أحد غيره، ولم يدع أحد هذا الادعاء سواه، بل قد التقى على ذلك الموافق والمخالف، يقول الإمام الباقلاني: «... فأما العلم بظهور القرآن على يده ومجيئه من جهته، وأنه تحدى العرب أن تأتي بمثله فواقع لنا ولكل من خالفنا باضطرار من حيث لا يمكن جحده ولا الارتياب به، كما أن العلم بظهور النبي ﷺ بمكة والمدينة ودعوته

---

(١) انظر: المستصفى من علم الأصول ـ الجزء الأول ص ٨٥.

إلى نفسه واقع من جهة الاضطرار لأن المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والصائبة والثنوية والزنادقة وكل منحرف عن الملة يقرون بأن القرآن المتلو في محاريبنا المرسوم في مصاحفنا من قبل النبي ﷺ نجم ومن جهته ظهر من غير اختلاف بينهم في ذلك»[١].

ويؤكد ظهور القرآن على يده بضرب الأمثال في ثبوت ما لا يدانيه من كتب وقصائد وخطب ورسائل، وأن إنكارها، وإنكار إسنادها لأصحابها يوجب عناد المنكر وسقوط كلامه، فكيف بالقرآن الكريم وقد بان أن حاله أشهر من جميع هذه، فمن باب أولى أن يكون الخبر بتواتر ظهوره على هذا السبيل والعلم اضطراراً لا يمكن جحده ولا الشك فيه، ولا يحتاج في إثبات ذلك إلى استعمال النظر في الأدلة[٢].

وأما كونه معجزاً، فلأن شروط المعجزة جميعها قد تحققت فيه، فمحمد ﷺ قد تحدى به العرب وغيرهم من الجن والإنس إلى أن تقوم الساعة، وطلب بأن يأتوا بسورة من مثله، فما قدروا على ذلك، وامتنع منهم الإتيان، لأنهم لو قدروا على ذلك ـ وكانوا حريصين جداً على الإتيان بمثله ـ لأتوا به لتوفر الدواعي لذلك، بل أن الروايات التاريخية تشير إلى أن فصحاء العرب وبلغاءهم كانوا يتحيرون في وصفه، حتى أنهم كانوا يعقدون الاجتماع تلو الاجتماع للوصول إلى يقين بشأنه ولما أعياهم ذلك وصلوا إلى الحقيقة الناصعة المتجلية في قول الوليد بن المغيرة: «والله إن لقوله لحلاوة، وإن أصله لعذق، وإن فرعه لجناة...»[٣] بعد أن نفوا عن الرسول ﷺ صفات الكهانة والجنون والشعر والسحر.

---

(١) التمهيد ص ١٥٨.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ١٥٩، ومثل هذا ثابت في كثير من كتب علم الكلام مثل: غاية المرام ص ٣٥٠، الإرشاد ص٢٨٨.

(٣) انظر: السيرة النبوية لابن هشام ـ القسم الأول ص ٢٧٠، تحقيق مصطفى السقا، إبراهيم الأبياري، عبد الحفيظ شلبي، الطبعة الثانية ١٩٥٥، مطبعة مصطفى الحلبي.

وقد حدثتنا الروايات التاريخية أيضاً أن كثيرين ممن أسلموا في صدر الإسلام لم يكن إسلامهم إلا بعد سماعهم القرآن الكريم، وأن كثيرين من الذين لم يسلموا كانوا يسترقون السمع إلى القرآن، ولكن العناد والحسد كانا وراء الإبقاء على كفرهم(١).

ولو لم يكن القرآن معجزاً لما تحدى الرسول ﷺ به، ولكنه تحدى به، وعجز المتحدون عن الإتيان بمثله أو معارضته، إذ لو أتوا بمثله أو بسورة من مثله، أو قدروا على معارضته لظهر ذلك ولم يكن خفياً، ولاشتهر على ألسنة الناس إلى درجة التواتر، بل لوصل إلى مرحلة في الاشتهار أكثر من القرآن نفسه لأنه رد على تحد، فلما لم يعلم ذلك ولم ينقل قطعنا على أن التحدي باق، وأن القرآن معجز، وأن القدرات البشرية مهما أوتي أصحابها من فصاحة وبلاغة وعلم لا يمكن أن تأتي بمثل هذا القرآن سواء من حيث الجزالة والفصاحة والنظم والبلاغة، أو من حيث ما فيه من علوم إنسانية أو كونية أو أخبار صادقة عن الأمم الماضية أو إعلام عن مستقبل سيتحقق أو سيحصل.

فإن قيل: لعل الاشتغال بالحروب والمكاسب منعتهم من ذلك، يقال، إن التحدي بالقرآن كان قبل المحاربة، ونصرة الدين، والذب عن الحرم عندهم أهم من المكاسب، علاوة على أن أهم حدث شغل العرب في تلك الأيام هو الرسالة الجديدة وما فيها من تحديات، فكانت محاربة الدين الجديد هي شغلهم الشاغل، إذ لم تذكر كتب التاريخ حروباً بين العرب بعضهم ببعض أو بينهم وبين غيرهم من الفرس أو الرومان بعد ظهور الدين الجديد، بل إن الكل من هؤلاء انشغل بمحمد ودينه وصحبه، وبهذا فإن هذه الشبهة بعيدة عن الصواب، والتعليل بها تعليل فاسد.

وقد يقال أيضاً: إن العرب بما لديهم من فصاحة وبلاغة قد عارضوا القرآن ولكن المؤمنين هجروا ذلك على مر العصور وأظهروا القرآن.

---

(١) انظر: السيرة النبوية لابن هشام ـ القسم الأول ص ٣١٥.

والجواب على ذلك: أن الكفار كانوا آنذاك أكثر عدداً من المسلمين، فلو وجدوا ما يعارضون به القرآن لحملهم كرههم للدين الجديد على إظهاره وإشهاره، ولما لم يظهر منهم ذلك، دل على عجزهم، وكذلك فإن منكري الإسلام ومحاربيه على مر العصور لا يستهان بهم، فلم ينقل عن آحادهم فضلاً عن جماعاتهم أنهم قالوا هذا القول، وإن قالوه فليظهروا هذا الذي عورض به القرآن، أو يحاولوا أن يأتوا بصياغات جديدة يعارضوا بها القرآن سواء في النظم والبلاغة أو في العلم أو في الأخبار والقصص...

وقد يقال أيضاً: إن الخوف من اتّباع محمد وأنصاره منع الآخرين من معارضته، ويجاب على ذلك: بأن الخوف لا يقتضي انقطاع النقل بالكلية، وإنما يمنع من المظاهرة به والمجاهرة، فكان يجب أن ينقل على وجه الاستسرار، على أن كثرة المسلمين إنما تحصلت بعد الهجرة وليس قبلها، فلو كان هذا سبباً في عدم معارضة القرآن فهو متهافت، إذ في مكة كان عدد المشركين أكبر من عدد المسلمين وضعف المسلمين آنذاك باد، وفي المدينة كان القرشيون في مأمن من المسلمين الذين انشغلوا في بداية الهجرة بتنظيم الدولة الإسلامية، والعلاقات بين المسلمين وغيرهم، علاوة على أنه كان بإمكانهم ـ لو كان ذلك صحيحاً ـ إظهار معارضتهم للقرآن في بلاد الفرس أو الروم التي كانوا موالين لها، ولا مطمع للمسلمين في الوصول إليها آنذاك.

وقد يقال كذلك: إنهم عدلوا إلى الحرب عن المعارضة بمثل القرآن؛ لأن الحرب أنجع في المعارضة، وهو باطل أيضاً؛ لأن النبي إنما تحداهم بالقرآن لا بالقتال، فإن القتال ليس فيه تحد، وأن المختص بالتحدي هو القرآن، وفي عدولهم عنه إلى الحرب دليل على عجزهم عن المعارضة.

وقد يقال: إنه التبس عليهم الحال فلم يعرفوا ما المقصود بالتحدي من المعارضة بالمثلية، وهذا أيضاً مردود عليهم إذ ببساطة كان يمكنهم أن يستفهموا منه المراد، ولما لم يفعلوا ذلك دل على أنهم قد فهموا المراد بالتحدي بالمعارضة بالمثل.

وإن قيل: إنهم لم يعارضوه؛ لأن في كلامهم ما هو مثله أو قريب منه، يقال لهم: هذا غير مسلم، ولو سلم فلا ينفع في التحدي؛ لأن التحدي إنما وقع لعجزهم عن معارضته في المثل، لا بأنه ليس في كلامهم مثله، ولو كان في كلامهم مثله لكان ترك المعارضة بالمثل أبلغ وأعظم في باب العجز.

وإن قيل: إنه ربما كان محمد أفصح العرب، فلذلك تأتى منه القرآن وتعذر مثله على غيره، أو أنه صنعه في زمان طويل فلم يتمكن غيره من معارضته في زمان قصير، يقال في الإجابة على ذلك: هذا الاعتراض لا يتوجه على من يقول بالصرفة؛ لأن القائلين بها يقولون إنه بإمكان فصحاء العرب وبلغائهم الإتيان بمثل ما أتى به محمد وإنما صرفوا عن معارضته في المثل، فلا معنى لكونه أفصح العرب، ومن قال بأن جهة الإعجاز في القرآن الفصاحة لم يمنع من أن يقارب فصحاء العرب الرسول ويدانوه وذلك هو المطلوب عندهم في المعارضة، فإن جعلوه أفصح العرب وأنه خرق العادة بفصاحته كفى ذلك لأهل الإعجاز، ولكن لا يمنع من مساواته ومقاربته في قليل من الكلام الذي يتأتى به سورة قصيرة.

ثم لو كان الأمر على ما قالوه لوافقوه على ذلك، وقالوا له: أنت أفصحنا، ولذلك يتعذر علينا الإتيان بمثل ما أتيت، فيكون في ذلك حجة لهم لا له، ولكنهم لم يقولوا ذلك ولم ينقل عنهم ذلك.

أما كونه صنعه في زمان طويل فيتعذر عليهم معارضته فهذا غير صحيح، إذ إنه بقي يتحداهم مدة ثلاث وعشرين سنة، وهو إن تحداهم فقد تحداهم بالقرآن ثم تنزل بالتحدي إلى سورة ولو قصيرة، فيبطل قولهم، فإن السورة القصيرة لا تحتاج إلى زمان طويل للإتيان بمثلها لو استطاعوا[1].

---

(١) انظر هذه الشبهات والردود عليها في كتاب الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٧٠ - ٢٧٧. =

وإذا تبين بطلان ما يدعيه المدعون من كون القرآن غير معجز، فليس يضيرنا أن لا نعلم من أي وجه كان معجزاً، لأنا إن علمناه معجزاً وخارقاً للعادة، علمنا ثبوته، وعلمنا أنه دلالة صدق لسيدنا محمد ﷺ، أما وجوه إعجازه فإنه لا يأتي ضرر من تفضيل وجه على وجه أو الشك في وجه دون آخر.

ووجوه إعجازه فليست مما اتفق عليها علماء الكلام، فقيل: بأن وجه الإعجاز عند الكثيرين كونه في الطبقة العليا من البلاغة، وقيل: كونه على أسلوب غريب مخالف لما دل عليه كلام العرب، وقيل: سلامته عن الاختلاف والتناقض، وقيل: اشتماله على دقائق العلوم والحكم والمصالح، وقيل: إخباره عن المغيبات، وقال قوم: هو الفصاحة والأسلوب معاً، وقال قوم: إعجازه إنما كان بالصرفة، والمقصود بالصرفة هو: أن الله تعالى صرف العقول عن المعارضة مع القدرة عليها[(١)]، فقد أشار الإمامان الجويني والمكلاتي إلى أن المرضي عندهما في الإعجاز هو أن القرآن معجز لاشتماله على الجزالة والأسلوب والنظم المخالف لأساليب كلام العرب[(٢)]، وأشار القاضي أبو يعلى إلى أن إعجاز القرآن من وجوه ثلاثة: نظمه وبراعته، وما انطوى عليه من علم الغيب، وما تضمنه من الأخبار عن قصص من تقدمه من الأنبياء، ووافقه في ذلك الشيخ الباقلاني في «التمهيد»[(٣)].

وقد أشار الشيخ الماتريدي إلى أن القرآن ـ وهو من الأدلة العقلية عنده ـ يعرف إعجازه بما فيه من فنون الأدب وجواهر الكلام، وما فيه من المحاجة في توحيد الله

= وانظر: التمهيد للباقلاني ص١٦٧ وما بعدها، وغاية المرام في علم الكلام ص ٣٥٠ وما بعدها، وشرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص ٢٩ وما بعدها وغيرها من الكتب، وشرح الأصول الخمسة ص ٥٩٨ وما بعدها والمواقف ص ٣٥٠ وما بعدها.

(١) انظر: شرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص ٢٥.

(٢) انظر: الإرشاد ص ٢٩٢، ولباب العقول ص ٣٦٧.

(٣) انظر: المعتمد في أصول الدين ص ١٥٧، والتمهيد ص ١٦٧.

سبحانه، وأدلة البعث مما لم يكن على وجه الأرض يومئذ من يدعي ذلك، ثم ما فيه من الإنباء وما يكون أبداً ومن بيان النوازل التي تكون مما في استعمال العقول تطلع عليه[١].

وأما الشيخ الآمدي فقد أشار إلى أن إعجاز القرآن «لما اشتمل عليه من النظم الغريب، والأسلوب المخالف لما استنبطه البلغاء من الأوزان والأساليب مع الجزالة والبلاغة، وجمع الكثير من المعاني السديدة في الألفاظ الوجيزة الرشيقة....»[٢].

وقد كان للقول الذي ذهب إليه الإمام الآمدي أنصار كثيرون بحيث عدَّهُ بعضهم بأنه الدليل الأقوى، وصاغ منه دليلاً على ثبوت نبوة محمد ﷺ، إذ إن القرآن إذا ثبت أنه خارق للعادة لما اشتمل عليه من نظم وفصاحة وأسلوب دل على نبوة النبي؛ لأنه إن كان من فعل الله فذاك المطلوب، وإن كان من فعل النبي، فإن النبي لم يتمكن من ذلك إلا بقوى فيه خارقة تدل على نبوته إذا تحدى بها، فكيف إذا ادعاها بأنها من فعل الله وليست من فعله، وهذا أجدر بتصديقه.

وقد ذهب الشيخ الطوسي إلى أن المقبول عنده هو قول من قال: إنما كان القرآن معجزاً خارقاً للعادة لاختصاصه بالفصاحة المفرطة في هذا النظم المخصوص دون الفصاحة بانفرادها، ودون النظم بانفراده ودون الصرفة[٣].

على أن ثمّة شيوخاً أبقوا وجه إعجازه في حدود التحدي دون الإشارة إلى أي وجه من الوجوه المطروحة، فقد اتفق الرازي والقاضي عبد الجبار وغيرهما على أن إعجاز القرآن إنما لأنه تحدى الفصحاء لمعارضته وهم عجزوا عن ذلك، فدل ذلك على أنه معجز[٤].

---

(١) انظر: التوحيد ص ٢٠٤.

(٢) غاية المرام في علم الكلام ص ٣٤٢.

(٣) انظر: الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٧٨.

(٤) انظر: المحصل ص ٤٩٠، وشرح الأصول الخمسة ص ٥٨٦، وشرح مطالع الأنظار ص ٢٠٥.

وأرى أن في ذلك من الوجاهة ما يجعل للقرآن مجالاً أوسع في تحديه من مجال اللفظ أو الفصاحة أو الأسلوب، إذ ما دام القرآن هو كتاب الله المعجز للإنس وللجن، وما دام قد نزل بلغة العرب، فإن ثمة إشكالاً يمكن أن يعتمده غير العرب، بل ويتخذونه دليلاً على أن محمداً رسول إلى العرب فقط، فإن غير العربي الذي لا يتقن اللغة العربية كيف يتحداه القرآن بأن يأتي بمثله أو بسورة من مثله، إن هذا أدعى؛ لأن لا يكون القرآن معجزاً لأنه فقد شرطاً من شروط المعجزة الذي هو خرق العادة، إن غير العربي ليس من عادته أن يتكلم العربية، فكيف تكون تلك عادته ليتحداه القرآن بجنس هذه العادة.

وأما قولنا: إن القرآن كله معجز لأن محمداً تحدى به الناس جميعاً، فإن ذلك يشمل اللغة والأسلوب والفصاحة وما فيه من قصص ماضية، وإعلام بالغيب وإيحاءات علمية ظهرت وما تزال تظهر، فإن كثيرين من الذين آمنوا بهذا الدين في هذا العصر كان حافزهم ليس التحدي اللفظي أو البلاغي أو أسلوب الفصاحة والجزالة في القرآن، وإنما الإيحاءات العلمية، واللمحات الكونية، وما في القرآن من نظرات شمولية لهذا الكون بما فيه من مخلوقات، وتناسقها مع الأنظمة الواردة فيه.

يقول العلامة الشيعي الحلي: «... الثاني مذهب غير الصرفة بأن يكون كتاب الله تعالى وكلامه في نفسه أمراً خارقاً للعادة فوق القوى البشرية، وهذا مذهب الجمهور من العامة والخاصة ولكن أكثرهم اقتصروا بذكر جهة الفصاحة والأسلوب، وهو قصر في حق القرآن لأنه شامل لجهات كثيرة كل منه خارج عن طاقة البشر، معجز بحياله لمن أدركه بقدر فهمه وإدراكه، وقد تحدى القرآن بتلك الجهات لا بالفصاحة والأسلوب فقط، لأن الأمر لو كان كذلك لم يتعد التحدي شعوب العرب، لأن من المستقبح أن يتحدى بهما من ليس من أهلهما أصلاً... وأما الجهات فالفصاحة والأسلوب والمعارف الحقيقية في عالم الطبيعة وما فوقها والصفات الإلـهية والأخلاق الفاضلة والأحكام

التشريعية والسياسات المدنية والأخبار المغيبة والمستقبلة وأحوال المبدأ والمعاد وعدم الاختلاف في مطالبه وغير ذلك مما هو ظاهر الكتاب مع ما في بواطنه من الخواص والأسرار والعلوم الغريبة التي لم ينكشف للبشر إلى الآن إلا قليل منها...»[١].

وكما قلت في صفحة سابقة، فليس يهمنا كثيراً وجه الإعجاز في القرآن، وإنما الذي يهمنا هو أنه معجزة، وقد أقمنا الدليل على ذلك، غير أنه لا بد من تجديد الفكرة بالنسبة لإعجاز القرآن بما يتناسب مع تطور العصر وتقدم العلم، ولكي لا تتكرر أقوال القائلين أن محمداً رسول إلى العرب فقط، مع أن الإجابة على مثل هذه الشبهة ميسورة وقد تعرض للإجابة عليها علماء الكلام.

وإذا كان القرآن هو معجزة الرسول ﷺ العظمى والخالدة، وهو الذي تحدى به الإنس والجن على العموم، فإن ثمة معجزات أخرى ظهرت على يده ﷺ، لم تكن للتحدي وللإعجاز، وإنما جاءت مؤكدة صدق دعواه وأنه نبي، وأنها لا تصدر إلا من نبي فقط، وقد ألفت كتب عديدة بهذا الخصوص كان من أشهرها «دلائل النبوة» للإمام البيهقي، و «الشفا» للقاضي عياض، و «دلائل النبوة» لأبي نعيم وغيرها من الكتب.

على أن معظم من كتب في سيرة الرسول ﷺ، أشار إلى ما ظهر عليه من خوارق سواء ما سبق ولادته من إرهاصات، أو ما رافق حياته قبل بعثته ثم بعدها من خوارق، وقد تقصاها الإمام البيهقي جميعها في كتابه «دلائل النبوة»[٢].

وقد قسم بعض العلماء هذه الخوارق ـ المعجزات ـ إلى حسية وعقلية، وقسم الحسية إلى ثلاثة أقسام: أمور خارجة عن ذاته، وأمور في ذاته، وأمور في صفاته[٣].

---

(١) توضيح المراد ص ٦٦١ -٦٦٢.

(٢) صدر عام ١٩٨٥ في سبعة أجزاءعن دار الكتب العلمية ـ بيروت.

(٣) انظر: الأربعين في أصول الدين ـ الجزء الثاني ص ٨٧.

أما القسم الأول: وهو الأمور الخارجة عن ذاته، فهو كانشقاق القمر، واجتذاب الشجر، وتسليم الحجر، ونبوع الماء من بين أصابعه، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، وحنين الجذع، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المسمومة، وإظلال السحاب له قبل مبعثه، وإدرار الشاة العجفاء حين مسح يده على ضرعها، وما حصل مع فرس سراقة بن مالك حين ساخت أقدامها في الأرض، وتسبيح الحصا في كفه، وشهادة الذئب له بالرسالة.

والقسم الثاني: وهو الأمور العائدة إلى ذاته، كالنور الذي كان ينتقل من أب إلى أب حتى خرج إلى الدنيا، وكالخاتم الذي كان بين كتفيه، وكولادته مختوناً، مسروراً واضعاً إحدى يديه على عينه والأخرى على سوأته، وما كان يرى منه من طول قامة عند الطويل ووساطة عند الوسيط، ورؤيته من خلفه كما يرى من أمامه.

والقسم الثالث: وهو ما يتعلق بصفاته الخُلقية والخَلقية، «كاستجماعه الغاية القصوى من الصدق والأمانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع لأهل المسكنة والشفقة على الأمة والمصابرة على متاعب النبوة، والمواظبة على مكارم الأخلاق، وكبلوغه النهاية في العلوم والمعارف الإلـٰهية، وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية، وككونه مجاب الدعوة»[1].

وأيضاً قد يستدل على نبوته بما اشتمل عليه من الكمالات العلمية والعملية والنفسانية والبدنية والخارجية، وما اشتملت عليه شريعته من أمر الاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات وغير ذلك.

---

(١) انظر: شرح المقاصد ـ الجزء الخامس ص ٣٧، وللحق فقد بذل علماء الكلام والأصول وكتاب السيرة مجهودات في توضيح هذه الصفات وغيرها من خوارق العادات التي ظهرت على يده ﷺ.

وأما المعجزات العقلية فقد عدها الرازي ستة أنواع :

١ - ما ظهر على يديه من علم وحكمة دون أن يتلقاهما من عالم أو حكيم، وما بلغ فيه من معرفة ذات الله وصفاته وأفعاله وأسمائه وأحكامه هذا المبلغ العظيم وما ذكر من قصص وتواريخ الأقدمين دون أن يخطئ في شيء منها، أو يشار إليه أنه أخطأ في واحد منها أو أنه نقلها من كتاب أو سمعها من معلم... وكل من له عقل سليم يعلم أن هذه الأحوال لا تتيسر إلا بوحي إلهي وهداية ربانية.

٢- لم يكن قبل بعثته وإظهار دعوى النبوة قد تحدث في المسائل الإلـٰهية أو بحث عنها، بل لم يكن قد جرى على لسانه قط حديث النبوة والرسالة، إذ لو بحث فيها قبل ادعاء النبوة لوجد الكفار عذراً لهم في عدم قدرتهم على الإتيان بمثل ماطالبهم به، ولكن لما لم يذكر أحد من الكفار هذا الكلام مع شدة حرصهم عليه وعلى الطعن في نبوة محمد ﷺ، علمنا أنه لم يتحدث في أمر العقيدة ولا في غيرها من العلوم قبل ادعاء النبوة، حتى إذا ادعى النبوة خاض بها جميعاً، ودفعة واحدة، وأتى بكلام معجز لم يستطع أحد أن يأتي بمثله، وهذا يدل على أن هذه العلوم لم تكن إلا على سبيل الوحي والتنزيل.

٣- إنه ﷺ تحمل في أداء الرسالة ما لا يتحمل من المتاعب والمشاق، ومع ذلك لم يتغير ولم يتبدل، كما عرضت عليه الإغراءات التي يرجوها كل إنسان من مال وجاه وملك ونساء ولكنه يأبى هذا كله، ويصبر على المتاعب والمشاق دون أن تفتر عزيمته أو تضعف همته، حتى بعد أن دانت له العرب وقهر أعداءه وأصبح قوة تخشى ولا يستهان بها، بقي على مبدئه الأول وأخلاقه الأولى، وكل هذا يدل على أنه لا يبحث عن الدنيا ومتاعها، بل يرغب عنها لغيرها، ومن كانت هذه صفاته فإنما يستمدها من خالق غير مخلوق أعطى كل شيء خلقه ثم هدى.

٤- كان رسول الله ﷺ مستجاب الدعوة، فلا يدعو بدعاء إلا ويستجاب له، والأمثلة على ذلك كثيرة منها :

أ- ما دعا به على قريش عندما بالغوا في إيذائه فقال: «اللهم اشدد وطأتك على مضر، واجعلها عليهم سنين كسني يوسف» فمنع الله سبحانه المطر من السماء أن ينزل عليهم فهلكت زراعتهم ونفقت مواشيهم، واستولى القحط عليهم، حتى جاؤوه مستغيثين أن يدعو الله لينزل المطر عليهم، فلما سأل الله ذلك عاد المطر حتى كادوا يغرقون، فعادوا وسألوه أن يدعو الله أن ينزل المطر بقدر فقال: «اللهم حوالينا ولا علينا، اللهم على الجبال وبطون الأودية» فاندفع البلاء عنهم.

ب- أنه دعا على كسرى حين مزق كتابه وبعث إليه حفنة من تراب بلدته بقوله: «اللهم مزق ملكه» ثم قال لأصحابه رضوان الله عليهم: «إنه بعث تراب بلدته إلينا، وهذا على أنا نملك بلاده» فكان الأمر أن تمزق ملكه وملكه المسلمون.

ت- أنه ﷺ دعا على عتيبة ابن أبي لهب بقوله: «اللهم سلط عليه كلباً من كلابك» فافترسه أسد.

ث- أنه دعا لعبد الله بن عباس بقوله: «اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل» فصار ابن عباس حبر هذه الأمة وحبر المفسرين.

ج- أنه قرأ قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنۢ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا﴾ [يس: ٩] حين وصل الكفار إلى الغار الذي كان مختفياً فيه هو وأبو بكر فكان هؤلاء ينظرون إلى الغار ولم يروا الرسول أو صاحبه، وكذلك حين قرأ هذه الآية على الذين كانوا يحيطون ببيته بغية قتله، فخرج ولم يروه.

ح- ولما خرج من الغار وسار، ذهب خلفه جمع من الكفار، إلا أنهم عادوا وبقي واحد منهم هو سراقة بن مالك، فلما اقترب من النبي قال عليه السلام: «يا أرض خذيه»

نغاصت قوائم فرسه في الأرض.

٥- ورود البشارة بمقدمه في التوراة والإنجيل، وأما دليل هذه القضية فقوله وادعاؤه بذلك إذ قال الله تعالى: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِىَّ ٱلْأُمِّىَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، وغيرها من الآيات التي تبشر به في التوراة والإنجيل، ولما لم يعترض اليهود والنصارى على ذلك، دل على أن كلامه صدق لا كذب فيه، إذ لو كان كاذباً لكان ذلك أقوى حجة لليهود والنصارى على دحض دعواه، ولاشتهر على ألسنتهم ذلك.

أما ما ورد في التوراة والإنجيل من مبشرات بنبوة سيدنا محمد ﷺ، فكثير منها ما أورده سعيد بن حسن الإسكندراني ـ كان يهودياً وأسلم وتوفي سنة ٦٩٨هـ ـ في كتاب سماه «مسالك النظر في نبوة سيد البشر»(١) ويقول في خاتمته: «اعلم أن جميع ما وضعته في هذا المختصر هو ما جاء في التوراة وصحف الأنبياء، لكني جمعته ورتبته واستخرجته من اللغات العبرانية والسريانية إلى اللسان العربي المبين الذي نطق به سيد الأولين والآخرين»(٢).

ومنها ما أورده علماء المسلمين في كتبهم، ولم ينكره عليهم أعداؤهم من اليهود والنصارى والمشركين...

ونظراً لأهمية هذا الموضوع، فإنني آثرت أن يكون مبحثاً مستقلاً في هذا الفصل.

٦- إخباره عن الغيوب، والغيوب قسمان: غيوب ماضية، وغيوب مستقبلة، أما الغيوب الماضية: فواضحة في القرآن الكريم، ولم ينكرها أحد ممن عاصره أو ممن أتى بعده من علماء، وهذا يدل على صدقه مع أنه لم يقرأها في كتاب ولا استفادها من معلم.

---

(١) تحقيق وترجمة س.أ.واتسون، والدكتور محمد عبد الله الشرقاوي، ونشر مكتبة الزهراء ـ القاهرة.

(٢) انظر ص ٨١ من الكتاب السابق.

وأما الغيوب المستقبلة فهي على قسمين؛ أولاهما: ما ورد في القرآن، وثانيهما: ما ورد في الأخبار، وكلا القسمين ـ وجزئياتهما كثيرة ـ لم يخبره بهما مخبر من إنس ولا من جان.

أما ما ورد في القرآن فكقوله تعالى: ﴿ سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ﴾ [القمر: ٥٤]، حيث السورة مكية وانهزام الجمع كان في بدر، وكقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ يَعِدُكُمُ ٱللَّهُ إِحْدَى ٱلطَّآئِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ ﴾ [الأنفال: ٧]، وقد كانت هذه قبل معركة بدر، وتحققت في المعركة. وكقوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُخَلَّفِينَ مِنَ ٱلْأَعْرَابِ سَتُدْعَوْنَ إِلَىٰ قَوْمٍ أُو۟لِى بَأْسٍ شَدِيدٍ﴾ [الفتح: ١٦] وقد وقع ذلك حين قاتل أبو بكر المرتدين، وقال بعضهم عندما قاتل عمر بن الخطاب الفرس وغيرهم، وكقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ...﴾ [الفتح: ٢٧]، فدخلوا المسجد كما وعدهم الله، وكقوله: ﴿الٓمٓ * غُلِبَتِ ٱلرُّومُ * فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ * فِى بِضْعِ سِنِينَ ﴾ [الروم: ١ - ٤] حيث غلبت الروم الفرس بعد بضع سنين كما أخبر الله سبحانه، وكقوله سبحانه: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ﴾ [القصص: ٨٥] حيث المقصود بذلك مكة المكرمة وقد رده الله إليها، ومنها قوله سبحانه: ﴿ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [النور: ٢٧]، وقد حصل هذا الاستخلاف في الأرض.

والآيات نظائر هذا مما تكثر في القرآن، مما يجعل القول بأنها إنما صدقت وتحققت بآحادها أو بكليتها مجرد صدفة ممتنع متعذر، إذ إن أهم ما يميز المصادفة أنها لا تتكرر، أما وقد تكرر صدق الرسول فيما يقول فقد انتفى مفهوم صدقه بالمصادفة، وإذا لم يكن قد ادعى الغيب أو أن أحداً أخبره، فليس ثمة شك في أنه تلقى ذلك من الوحي.

وأما ما ورد من أخبار عن الغيوب المستقبلة من غير القرآن فكثيرة أيضاً لا يمكن إحصاؤها في هذا الفصل، غير أننا نشير إلى بعض منها مما أورده الإمام البيهقي

في كتابه «دلائل النبوة»[(١)].

١ـ أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، وأبو سعيد بن أبي عمرو، قالا: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا أحمد بن يونس الضبي، حدثنا مكي بن إبراهيم البلخيّ، وروح بن عبادة قالا: حدثنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس قال: «صعد النبي ﷺ أُحداً وقال: روح حراء أو أحداً، ومعه أبو بكر وعمر وعثمان، فرجف بهم، قال مكي: فضربه النبي ﷺ برجله وقال: اثبت عليك نبي وصديق وشهيدان»[(٢)].

وهذه النبوءة التي تحدث بها النبي ﷺ قد تحققت إذ استشهد عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان.

٢ـ أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، وأبو بكر أحمد بن الحسن القاضي، قالا: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا محمد بن إسحاق الصنعاني، حدثنا أبو نعيم، حدثنا زكريا بن أبي زائدة عن فراس عن الشعبي عن مسروق عن عائشة، قالت: «أقبلت فاطمة ـ رضي الله عنها ـ تمشي كأن مشيتها مشية رسول الله ﷺ، فقال: مرحباً بابنتي ثم أجلسها عن يمينه أو عن شماله، ثم أسرّ إليها حديثاً فبكت، فقلت: استخصك رسول الله ﷺ بحديث لم تبكين؟ ثم أسرّ إليها حديثاً فضحكت، فقلت: ما رأيت كاليوم فرحاً أقرب من حزن؟! فسألتها عما قال لها، فقالت: ما كنت لأفشي سر رسول الله ﷺ، حتى

---

(١) الإمام البيهقي، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة ـ الجزء السادس، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي الطبعة الأولى ١٩٨٥، دار الكتب العلمية ـ بيروت، وانظر هذه الأخبار من ص ٣١٢ ـ ص٥٥٢.

(٢) أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب فضائل الصحابة ـ باب من فضائل أبي بكر، من حديث يزيد بن زريع وغيره عن ابن أبي عروبة وقالوا عنه: «أحد كما قال مكي»، وأخرجه الترمذي في كتاب المناقب، باب مناقب عثمان بن عفان، وأخرجه أبو داود في سننه، والإمام أحمد في مسنده، والبيهقي في دلائل النبوة – الجزء السادس ص ٣٥٠.

إذا قبض سألتها، فقالت: إنه أسرّ إليّ أن جبريل عليه السلام كان يعارضني بالقرآن كل سنة مرة، وأنه عارضني به العام مرتين، ولا أراه إلا حضر أجلي، وأنك أول أهل بيتي لحوقاً بي، ونعم السلف أنا لك فبكيت لذلك ثم قال: ألا ترضين أن تكوني سيدة نساء هذه الأمة أو نساء المؤمنين؟ فضحكت»(١).

وقد تحققت هذه النبوءة أيضاً إذ لم تمكث السيدة فاطمة بعد رسول الله ﷺ خلاف ستة أشهر على الأكثر(٢).

٣ـ أخبرنا أبو عبد الله الحافظ، حدثنا عبد الصمد بن علي بن مكرم البزاز، حدثنا جعفر بن محمد بن شاكر، حدثنا محمد بن الحجاج حدثنا شعبة، حدثنا أبو مسلمة عن أبي نضرة عن أبي سعيد الخدري قال: حدثنا من هو خير مني يعني: أبا قتادة أن النبي ﷺ قال لعمار: «تقتلك الفئة الباغية»(٣).

وقد قتل عمار رضي الله عنه يوم صفين وكان بجانب علي رضي الله عنه.

٤ـ وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ ومحمد بن موسى بن الفضل قالا: حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب، حدثنا محمد بن عيسى، حدثنا عثمان بن عمر حدثنا سعد الطائي، حدثنا المحل بن خليفة، حدثنا عدي بن حاتم، قال: كنت عند رسول الله ﷺ إذ جاءه رجل فشكا الفاقة، ثم جاء آخر فشكا قطع السبيل، قال رسول الله ﷺ:

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاستئذان، باب: من ناجى بين يدي الناس ولم يخبر بسر صاحبه، عن أبي نعيم وأخرجه مسلم في كتاب فضائل الصحابة ـ باب فضائل فاطمة، من وجه آخر عن زكريا وأخرجه الإمام أحمد في مسنده، وابن سعد في طبقاته الكبرى.

(٢) اختلف في مكث السيدة فاطمة بعد وفاة الرسول ﷺ فقيل: شهران، وقيل: ثلاثة أشهر، وقيل: ستة أشهر وقيل: ثمانية. وأصح الروايات أنه ستة أشهر فقط.

(٣) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الفتن، باب لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل ويتمنى أن يكون مكانه، من حديث خالد بن الحارث النصر بن شميل عن شعبة.

يا عدي بن حاتم هل رأيت الحيرة؟ قلت: لا! وقد أُنبئت عنها، قال: لئن طالت بك حياة لتفتحن علينا كنوز كسرى، قال: قلت: كسرى بن هرمز؟! فقال: كسرى بن هرمز، ولئن طالت بك حياة لترى الرجل يخرج ملء كفه ذهباً أو فضة يلتمس من يقبله فلا يجد أحداً يقبله... الحديث».

قال عدي: فقد رأيت الظعينة يرتحلون من الحيرة حتى يطوفوا بالكعبة آمنين لا يخافون إلا الله عز وجل، وقد كنت فيمن افتتح كنوز كسرى بن هرمز، ولئن طالت بك حياة لترون الثالثة: «يخرج الرجل ملء كفه ذهباً أو فصة فلا يجد أحداً يقبله»، إنه لحديث رسول الله ﷺ أبو القاسم حدثنيه[١].

وقد ذكرت كثير من المراجع كثيراً من إعلام النبي ﷺ لغيبيات أصبحت من شهرتها في حكم المتواترة كإخباره ﷺ قريشاً عن أمور تخصها في ليلة الإسراء و المعراج، ووصفه معركة مؤتة وإخباره بمقتل قادتها، وإعلامه بموت النجاشي، وإعلامه بأن الخلافة بعده ثلاثون عاماً ثم تصبح مُلكاً، وكإخباره عن علامات الساعة وأشراطها. وأمور كثيرة تحقق منها بعده الشيء الكثير وما زال يتحقق، وقد عنيت كثير من الكتب الحديثة بهذا الموضوع، علاوة على حرص علماء المسلمين ومؤرخيهم على إظهار هذه الأمور، وتخصيص كتب لهذه الغاية.

والذي يهمنا من هذا الأمر كلّه هو التأكيد على أن ظهور هذه الخوارق والإعلام بما سيكون مما لا علم لأحد به لا يصدر عن كاهن، ولا عن جنيّ، ولا من عبقريّ ولا عن متنبئ، بل يكون بإطلاع الله سبحانه تصديقاً لدعوى هذا النبي.

---

(١) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب علامات النبوة في الإسلام، عن عبد الله بن محمد عن أبي عاصم.

وقد أشار الإمام الماتريدي إلى أن المعجزة العقلية تقع على وجوه وهي[١] :

الأول: أن أمره لم يكن مستغرباً، بل كان مستمراً على العادة بوجود مثله في الأمم.

الثاني: موافقة مجيئه وقت الحاجة إليه إذ كان زمان فترة ودرس العلم.

الثالث: كون المبعوث فيهم بموضع الحاجة إليه لخلاء جنسه عن أسباب العلم.

الرابع: كونه في أظهر الأماكن للخلق، إذ هو معالم أهل الآفاق في الدنيا.

الخامس: يمنى القوم ذلك، وإظهار الرغبة فيه.

ويقول بعد عرض هذه الوجوه: «فهذه الخمسة مما حاجّهم به في أحوالهم، ثم ما حاجّهم بما في أحوال النبي، منها أنه نشأ في قوم لم يكن لهم كتب ولا دراسة مع ما لم يفارق قومه، وما كان لهم كتب قد سبق له الارتياض في دراستها...»[٢].

وقد يعترض على هذه الخوارق جميعها، سواء الحسية أو العقلية بأنها أخبار آحاد ولم تصل إلى مرحلة التواتر. فيبطل الاستدلال بها في مثل هذه الأمور الهامة.

ويبدو أن ثمّة تنبهاً لهذا الموضوع لدى علماء الكلام، فقد أدرجوا في نهاية الحديث عن معجزات النبي ﷺ ما يشعر بالرد على هذه الشبهة، فيقول البيضاوي مثلاً: «... وإن لم يتواتر كل واحد منها، فالمشترك بينها متواتر، فيكون نبياً، لأن الرجل إذا قام في محفل ملك عظيم، وقال: إني رسول هذا الملك إليكم، فطالبوه بالحجة، فقال: أيها الملك إن كنت صادقاً في دعواي فخالف دعوتك وقم من مقامك، ففعل، علم بالضرورة صدقه...»[٣].

---

(١) انظر: كتاب التوحيد ٢٠٥.

(٢) انظر: الكتاب السابق، والموضع نفسه..

(٣) طوالع الأنوار ص ٢١٢، وانظر المواقف ص ٣٥٦.

ويقول الإمام الصابوني: «وهذه المعجزات وإن ثبت أكثرها بطريق الآحاد، ولكن دلت هي بمجموعها على معنى واحد هو ظهور الناقض للعادة على يديه، فيصير كالمتواتر في هذه الدلالة فيفيد العلم قطعاً. كالحكايات التي نقلت بطريق الآحاد عن جود حاتم، وعدل أنو شروان، وشجاعة علي، وعلم أبي حنيفة رضي الله عنه، ولكن لما دل كل جنس من ذلك بمجموعها على معنى واحد هو الجود والشجاعة والعلم والعدل ووقع العلم بهذه المعاني قطعاً، فكذا هذا»[١].

غير أن الشيخ الطوسي يشير إلى أن هذه الأخبار خرجت عن كونها أخبار آحاد لا يعوَّل على مثلها، فإن المسلمين تواتروها وأجمعوا على صحتها، وهي معلومة عنده بالاستدلال بالتواتر[٢]، ويشير شارح عقيدة أهل التوحيد الكبرى إلى أن بعضها وصل حد التواتر[٣].

وقد ذهب الإمام الجويني إلى أن آحاد هذه المعجزات لا تثبت تواتراً، لكن مجموعها يفيد العلم قطعاً؛ لاختصاصه بخوارق العادات، كآحاد البذل من حاتم لا تثبت تواتراً، ولكن مجموعها يفيد العلم على الضرورة بسخائه، وكذلك القول هاهنا[٤].

ويجيب شارح «مطالع الأنظار» على هذه الشبهة بأن هذه الخوارق بلغت حد التواتر، لأن مجموع رواتها بلغوا حد التواتر، والقدر المشترك متحقق في بداية المجموع وما دام كذلك فيكون متواتراً[٥].

---

(١) البداية من الكفاية في الهداية ص ٩٣.

(٢) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ص ٢٩٢.

(٣) حواش على شرح الكبرى ص ٤٨٤.

(٤) الإرشاد ص ٢٩٦، وانظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص ١٩٧.

(٥) شرح مطالع الأنظار ص ٢٠٦.

وأما الآمدي فيذهب إلى أن تواتر العلم بها حصل بالضرورة، إذ ما من عصر من العصور إلا وأصحاب الأخبار والآثار والسير فيه قوم يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة، وهم بأسرهم متفقون على نقل آحاد هذه الأعلام، فكذا في العصر الأول.

ثم إن عموم ورود هذه المعجزات يوجب العلم بصدورها عنه جملة، فإن كثرة النقلة وإن كان النقل نقل آحاد يوجب العلم بها ضرورة. وذهب إلى هذا القاضي عبد الجبار، وكذا ذهب إليه ابن حزم حيث قال: «... ونقل الجمهور كل هذه الآيات عنه ﷺ جيلاً بعد جيل على اختلاف مذاهبهم وتباين هممهم وبعد أقطارهم وتعادي أخلافهم، واختلاف أنسابهم نقلاً يوجب العلم الضروري، وكان هذا النقل أقوى من نقل الناقلين لأعلام موسى و عيسى عليهما السلام»[1].

وردود هؤلاء العلماء على ما يمكن أن يأتي على معجزات الرسول ﷺ من خلال خبر الواحد هي ردود على شبهات متخيلة أو مفترضة، إذ إن أحداً من المسلمين لا يمكن أن يطعن في معجزات الرسول من خلال خبر الواحد، مع أن الخلاف بين المسلمين في حجيته قائم، وقد ذكر الإمام الغزالي أن الصحيح الذي ذهب إليه الجماهير من سلف الأمة من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين أنه لا يستحيل التعبد بخبر الواحد عقلاً، ولا يجب التعبد به عقلاً، وأن التعبد به واقع سمعاً، ومنع ذلك المعتزلة وأهل الظاهر، وأيد ما ذهب إليه بإجماع الصحابة على قبول خبر الواحد، وتواتر الخبر بإنفاذ رسول الله ﷺ الولاة والرسل إلى البلاد وتكليفه إياهم تصديقهم فيما نقلوه من الشرع، وهم آحاد[2].

---

(١) غاية المرام في علم الكلام ص٣٥٧، وانظر: الدرة فيما يجب اعتقاده ص ١٩١، وشرح الأصول الخمسة ص ٥٩٥.

(٢) انظر: المستصفى من علم الأصول ـ الجزء الأول ص ٩٥.

ويضيف ابن حزم إلى هـٰذين الدليلين، دليلاً ثالثاً مأخوذاً من الكتاب الكريم وهو قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

ووجه الاستدلال في هذه الآية: أن الله سبحانه أسقط عن جميع المؤمنين أن يتفرقوا للتفقه في الدين وإنذار قومهم بما تفقهوا فيه، والطائفة في لغة العرب هي: بعض الشيء، ولم يخص قط بلفظ الطائفة عدداً دون عدد، بل هي تقع على الواحد وعلى الأكثر من واحد إلى ما يمكن وجوده، ولو أن الله سبحانه أراد تخصيص عدد دون عدد لبيّنه، وإذ لم يبينه نعلم أنه أراد الواحد فصاعداً، إذ محال أن يلبس الله علينا وأن ينفرنا، فصح بذلك قبول نذارة الواحد الثقة المنافر للدين والأخذ بنذارته، وقبول النذارة ليس إلا رواية ما يحمل الناذر، على أن يكون هذا الناذر عدلاً، إذ لا يصح قبول نذارة الفاسق(١).

غير أن الاستدلال بهذه الآية رد بأنه لا علاقة له بموضوع خبر الواحد، وبأن نص الآية دليل واضح على أن الطائفة هنا جماعة بدليل قوله: ﴿لِّيَتَفَقَّهُوا۟ ...وَلِيُنذِرُوا۟ ...﴾ وهما بصيغة الجمع.

وأياً ما كان الأمر، فلسنا هنا في موقع الباحث في حجية خبر الآحاد أو عدمها، ولكنا أشرنا إلى ذلك إشارة سريعة نبهنا من خلالها إلى سبب محاولة العلماء إضفاء مفهوم التواتر على أخبار النبي ﷺ مما حصل له من خوارق لم تثبت بالتواتر كما مرّ.

وإذا عدنا إلى أدلة نبوته ﷺ بما دون القرآن، نجد أن بعض العلماء أضافوا إلى ما مر ما يتعلق بسيرته وأوصافه التي تواترت إلينا وهي كثيرة كما قال شارح عقيدة

---

(١) انظر: ابن حزم، النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز ص ٣٠ - ٣١، الطبعة الأولى ١٩٨٥، دار الكتب العلمية - بيروت.

أهل التوحيد الكبرى، ومنها:

- ملازمة الصدق من أول عمره إلى آخره، فلم يُعرف عنه أنه كذب كذبة واحدة، وقد شهد له أعداؤه بذلك، بل كان لقبه قبل بعثته «الصادق الأمين» ولو صدر عنه كذبة واحدة لاشتهرت على ألسنة أعدائه، ولكن شيئاً من ذلك لم يحصل.

- ترك الدنيا والإعراض عن زخارفها، وعدم الاشتغال بها مع قدرته عليها، وإغراء الكفار إياه بعرضهم عليه المال والحكم والرئاسة والزوجة.

- كان في أعظم درجات السخاء والبذل والشجاعة، وكان في غاية الفصاحة والبلاغة، وحسن الخلق من حلم و عطف وحدب ومحبة.

- حسن ذاته الكريمة وما اشتملت عليه من المحاسن التي لم تجتمع في أحد سواه حتى أن عبدالله بن رواحة قال فيه:

لو لم يكن فيه آيات مبينة لكان منظره يُنبيكَ بالخبر

وقد أشار الإمام الرازي إلى هذه الصفات وبأنها طريقة اختارها الجاحظ وقد ارتضاها الغزالي في «منقذه»[(١)]، وقال: إن كل واحد منها وإن لم يكن يدل على النبوة بمفرده، إلا إن مجموعها مما يعلم أنه لا يحصل إلا للأنبياء[(٢)].

وقد أشار صاحب «المواقف» إلى مسلك في إثبات نبوة سيدنا محمد ارتضاه الإمام الرازي وهو: أنه ادعى بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم أنه بعث إليهم بالكتاب والحكمة ليتمم مكارم الأخلاق، ويكمل الناس في قوتيهم العلمية والعملية، وينور العالم بالإيمان والعمل الصالح، ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله،

(١) المحصل ص ٤٩١.
(٢) الكتاب السابق ونفس الصفحة، وانظر: المواقف ص ٣٥٦.

ولا معنى للنبوة إلا هذا[١].

غير أن الإمام الرازي قد أشار في بعض كتبه إلى أن الدليل على نبوة سيدنا محمد أنه أظهر المعجزة، وإظهارها كان بظهور القرآن على يده بحيث تحدى به الناس والجانّ، وأيضاً كان بالمعجزات الكثيرة التي ظهرت على يده ومر ذكرها، فلا يتوهمنّ متوهم أن الإمام الرازي أنكر هذا الدليل أو غيره، وإنما رأى أن الطريقة التي أشار إليها الإيجي هي أفضل وأكمل من طريقة إثبات النبوة بالمعجزة لأنه سلك فيه مسلك برهان اللم[٢].

المقدمة الثالثة: وهي القضية المهمة التي لا بد من إيراد الأدلة عليها وهي: أن كل من كان كذلك ـ من ادعى النبوة وظهر الخارق على يده ـ فهو نبي.

ولما كنا قد بحثنا في باب سابق دلالة المعجزة على صدق النبوة بشكل مطوّل، فإن من العبث أن نعيد البحث فيه هنا، إلا أن نقول: أن هذه المعجزات التي لم يستطع الخلق الإتيان بمثلها، كانت فعلاً من أفعال الله، ولـمّا ادعى النبي أنها كذلك خلقها الله مصدقة لدعواه قلنا: إنه صادق في ادعائه.

وإذا كان القرآن الكريم هو المعجزة الكبرى للرسول، وهو الذي تحدى به، فإن ما ذكر من أدلة على نبوته من خوارق حسية وعقلية، أو صفات لم تتوافر لأحد من البشر أو غير ذلك، فإنما هي مؤيدات ومؤكدات لهذه النبوة بحيث لو لم تحصل لما انتفت نبوته ولا ادعاؤه لها، ولبقي التحدي قائماً والإعجاز كذلك.

وقد يكون ما مر جميعه مقنعاً للناس جميعاً، وحاملاً لهم على الإيمان بنبوة محمد ﷺ لو لم يكن فيهم من يتعصب لدينه السابق أو لأفكاره المبنية على أسس من عقيدة

---

(١) انظر: المواقف ص ٣٥٧، وانظر هذا الرأي للإمام الرازي في كتابه معالم أصول الدين ص ٩٤.

(٢) برهان اللم: هو الذي يكون الحد الأوسط فيه سبب وجود الحكم ـ ويسمى البرهان اللمي.

ما بحيث يصعب اجتثاثها أو السيطرة عليها؛ لتغلغلها في أعماق قلوب ونفوس أصحابها، ولا سيما العامة منهم، وقد رأينا من ذلك في صدر الإسلام عامة وفي سيرة الرسول خاصة ما يؤيد ذلك.

وإذا كان من أصعب ما واجهه رسول الله ﷺ في دعوته إنكار المنكرين صلفاً وكبرياء، وتعنتاً وحسداً، فإن أصعب منه الذين كانوا يعرفون أنه نبي ولكنهم ينكرون نبوته، وقد وصفهم الله سبحانه في القرآن الكريم بأنهم ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ فقال في حقهم: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ ۖ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ ٱلْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وقال أيضاً في سورة أخرى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمُ ۘ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓا۟ أَنفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنعام: ٢٠].

كما ورد في السيرة النبوية مثل ذلك، فقد روى ابن هشام عن ابن إسحاق أنه قال: «وحدثني عاصم بن عمر بن قتادة، عن رجال من قومه قالوا: إن مما دعانا إلى الإسلام مع رحمة الله تعالى وهداه لنا لما كنا نسمع من رجال يهود، وكنا أهل شرك أصحاب أوثان، وكانوا أهل كتاب عندهم علم ليس لنا، وكانت لا تزال بيننا وبينهم شرور، فإذا نلنا منهم بعض ما يكرهون، قالوا لنا: إنه قد تقارب زمان نبي يبعث الآن نقتلكم معه قتل عاد وإرم، فكنا كثيراً ما نسمع ذلك منهم فلما بعث الله رسوله ﷺ أجبناه حين دعانا إلى الله تعالى، وعرفنا ما كانوا يتوعدونا به، فبادرناهم إليه فآمنا به وكفروا به، ففينا وفيهم نزلت هذه الآيات من البقرة: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَٰبٌ مِّنْ عِندِ ٱللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا۟ مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ فَلَمَّا جَآءَهُم مَّا عَرَفُوا۟ كَفَرُوا۟ بِهِۦ ۚ فَلَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة: ٨٩][1].

---

(١) سيرة ابن هشام ـ القسم الأول ص٢١١.

والحكايات والروايات في هذا الباب كثيرة، ولكن كيف كان أهل الكتاب وهم اليهود والنصارى يعرفون محمداً قبل مجيئه؟ ذلك هو السؤال الذي أجاب عليه القرآن إجابة واضحة حيث قال تعالى في سورة الأعراف: ﴿ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلرَّسُولَ ٱلنَّبِيَّ ٱلْأُمِّيَّ ٱلَّذِى يَجِدُونَهُۥ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ وَٱلْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَٱلْأَغْلَٰلَ ٱلَّتِى كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ [الأعراف: ١٥٧]، ويقول في سورة الصف: ﴿ وَإِذْ قَالَ عِيسَى ٱبْنُ مَرْيَمَ يَٰبَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُم مُّصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَىَّ مِنَ ٱلتَّوْرَىٰةِ وَمُبَشِّرًۢا بِرَسُولٍ يَأْتِى مِنۢ بَعْدِى ٱسْمُهُۥٓ أَحْمَدُ ۖ فَلَمَّا جَآءَهُم بِٱلْبَيِّنَٰتِ قَالُوا۟ هَٰذَا سِحْرٌ مُّبِينٌ ﴾ [الصف: ٦].

إذاً وصف محمد موجود في التوراة والإنجيل بنص القرآن، وهو صادق بدلالة إعجازه، فيكون ما فيه صادقاً، إذ لو لم يكن كذلك لانتفى عنه الإعجاز، وما دام كذلك فأين هي هذه الصفات في التوراة والإنجيل؟

من بدهي الأمور أن الذين ينكرون نبوة محمد من أهل الكتاب لا يمكن أن يظهروا صفاته ولا ما يتعلق به، وقد ساعدهم في ذلك اللغة التي كتبت بها التوراة والإنجيل، وعدم معرفة العرب لها، بالإضافة إلى غموض نصوصها وبعدها التاريخيّ.

وإذا كان من اليهود من ينكر نبوة محمد ﷺ اعتماداً على منع النسخ وإنكار حجية المعجزة، فإن منهم من ينكر نبوة الأنبياء جميعاً ما عدا موسى عليه السلام، يقول الفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون: «... فلذلك بحسب رأينا، لم تكن ثم شريعة ولا تكون غير شريعة واحدة وهي شريعة سيدنا موسى، وبيان ذلك بحسب ما نصت عليه الكتب النبوية، وجاء في الآثار هو أن كل من تقدم سيدنا موسى من الأنبياء مثل

الآباء وسام وعبر ونوح ومتوشالح وأخنوخ، لم يقل أحد منهم قط لصنف من الناس: إن الله أرسلني لكم وأمرني أن أقول لكم كذا وكذا، وقد نهاكم عن فعل كذا وأمركم بفعل كذا، هذا شيء لا نص في التوراة شهد به، ولا خبر صحيح أتى به، بل إنما كانوا هؤلاء يأتيهم وحي من الله على ما بينا»[١].

أما من أتى بعد موسى عليه السلام فقد اعتبرهم وعاظاً داعين الناس إلى شريعة موسى «... أما كل نبي تأخر بعد سيدنا موسى، فقد علمت نص قصتهم كلها وكونهم بمنزلة الوعاظ للناس، داعين لشريعة موسى، يتواعدون الراغب عنها، ويعدون من استقام في تبعها، وكذلك نعتقد أن هكذا الأمر دائماً كما قال: لا هي في السماء، لنا ولنبينا إلى الأبد... »[٢].

نص ابن ميمون واضح في نفي النبوة عن شخص من غير جنس بني إسرائيل، فهو يحصر النبوة فيهم فقط، ولهذا فهو يكثر من ذكرهم والتعرض لما حصل لهم بالتفسير والتأويل، ويبدو أنه لم يتطرق في الحديث إلى نبوة سيدنا محمد عامداً متعمداً، ذلك أنه عاش في فترة ازدهار الفلسفة وصراعها مع علم الكلام، إذ هو التلميذ الأقرب لابن رشد[٣].

على أننا لم نعدم من علماء اليهود وحكمائهم من هدي إلى صراط مستقيم، فآمن بالإسلام ديناً وبمحمد نبياً ورسولاً، وقام بما لم يقم به ابن ميمون ولا غيره على قرب

(١) موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، دلالة الحائرين، ترجمة وتحقيق د. حسين آتاي ص ٤١٢، نشر مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة.

(٢) الكتاب السابق ص ٤١٣.

(٣) يشير الدكتور حسين آتاي إلى أن أساتذة ابن ميمون ثلاثة، أحد تلاميذه ابن باجة وابن الأفلح وابن رشد، غير أن ابن ميمون لم يذكر في كتبه ابن رشد على الإطلاق، ويشير الدكتور آتاي إلى أن ابن ميمون قد تأثر تأثراً واضحاً بكتابات ابن رشد سيما في كتابه دلالة الحائرين، انظر مقدمة دلالة الحائرين.

عهد منه وقدم مجموعة من نصوص التوراة وصحف الأنبياء التي تشير إلى نبوءة سيدنا محمد ﷺ وسماه «مسالك النظر في نبوة سيد البشر»[١].

ولم يقف المسلمون مكتوفي الأيدي حيال هذا الأمر، بل بحثوا ونقبوا في كتب القوم وأخرجوا لنا جملة آيات من آيات الإنجيل والتوراة تبشر بمحمد، ومنهم من ضمن هذه الآيات ضمن الأدلة على نبوة محمد ﷺ، ومنهم من خصص لها كتباً مستقلة، ككتاب «محمد نبي الإسلام في التوراة والإنجيل والقرآن» لمؤلفه محمد عزت إسماعيل الطهطاوي، وكتاب «محمد في التوراة والإنجيل والقرآن» لمؤلفه إبراهيم خليل أحمد، وكتاب «محمد في الأسفار الدينية العالمية» لمؤلفه مولانا عبد الحق فدرياتي، وكتاب «إظهار الحق» لرحمة الله ابن خليل الهندي، وغيرها من الكتب، ومن قبلها كتاب «أعلام النبوة» للماوردي، وكتاب الدين والدولة في إثبات نبوة النبي محمد ﷺ لعلي بن ربن الطبري، وقد أجمع مؤلفو هذه الكتب على أن ثمّة نصوصاً عديدة وردت في الكتب السماوية ـ ولو أنها وقعت تحت تحريف اليهود والنصارى ـ تشير إلى نبوءة محمد ﷺ، ومن هذه النصوص:

١ـ ما أورده سعيد بن حسن الإسكندراني في كتابه «مسالك النظر في نبوة سيد البشر» حيث ذكر تسعة و عشرين نصاً من نصوص التوراة ومنها :

١ـ فصل: ومما يدل على نبوته وعموم دعوته ﷺ ما جاء في السفر الأول في قصة إبراهيم الخليل عليه الصلاة والسلام، لما نجا من نار النمرود، تجلى له ربه قائلاً باللسان العبراني: «قوم هث هلاخ باروحي لاركه ولرحبة كي لخا اتننا»، تفسير ذلك: «قم اسلك في الأرض طولاً وعرضاً، لنسلك نعطيها» فلما قص إبراهيم هذه الرؤيا على

---

(١) مر التعريف به وبمؤلفه سابقاً.

سارة ـ وكان الخطاب في المنام ـ علمت سارة أن وعد الله حق فقالت لإبراهيم: أخرج هاجر وولدها عني، فقبل إبراهيم عليه السلام من سارة وأرسلها إلى أرض الحجاز، وأن الله جل جلاله خاطب إبراهيم قائلاً باللسان العبراني: «كي بي إسحاق يقاري لخا زارع» تفسير ذلك: «إن إسحاق سيكون لك منه نسل، وأما إسماعيل فإني باركته وجعلت ذريته كنجوم السماء ومنه محمد ﷺ»[1]، وهذه الآية باللسان العبراني: «ول يشماعل شمعتيخا هنني بتراحتي اث وهفريتي اث وهرباتي أث بماد ماد».

شرح العلماء المفسرون للغة العبرانية هاتين اللفظتين اللتين هما مؤد مؤد، منهم من قال: أحمد أحمد، ومنهم من قال: جداً جداً، ومنهم من قال: عظيماً عظيماً، ولم يكن قد ظهر من نسل إسماعيل أعظم من محمد ﷺ»[2].

٢ـ «فصل: ومما يدل على نبوته ﷺ، نص صريح في السفر الخامس من التوراة: كلم الله موسى تكليماً: قل لبني إسرائيل ـ باللسان العبراني ـ «نابي أقيم لاهام مقارب أحي خام مبني يشماعل» تفسير ذلك: سنرسل إليكم نبياً من قرابتكم من أولاد أخيكم إسماعيل، سأجعل نطقي بفيه، وباللسان العبراني: «وسمتي ديباراي بفيوا بلو يشماعو» سأجعل له نطقي بفيه ـ وإياه اتبعوا»[3].

٣ـ «فصل: ومما يدل على نبوته وعموم دعوته ﷺ نص صريح وبه ختمت التوراة: «أذوناي مسيناي بأوزارح ساعير هفيع ماها با ـ ران واثا مار ببث قذش» تفسير ذلك: «جاء الله من سيناء، وأشرق من ساعير، واستعلن من جبال فاران، وظهر من ربوات قدسه، عن يمينه نور وعن شماله نار، عليه تجتمع الأمم، وإليه تجتمع

---

(١) أشار المترجم إلى أن عبارة: «ومنه محمد ﷺ» مأخوذة من تفسير عبارة: «بماد ماد» التي أتت في الجملة التي تلتها.

(٢) انظر ص ٤٥ - ٤٦.

(٣) الكتاب السابق ص ٤٧ - ٤٨.

الشعوب» واتفق أهل اللغة العبرانية على أن جبال فاران هي جبال مكة، وربوات قدسه هم: أهل البيت الحرام، ولم يكن من هناك إلا محمد ﷺ»[١].

ويشرح الشيخ سعيد حوى هذا النص الوارد في الباب الثالث والثلاثين من سفر التثنية بأن معنى مجيئه من سيناء: إعطاؤه التوراة لموسى، وإشراقه من ساعير: إعطاؤه الإنجيل لعيسى، واستعلاؤه من جبل فاران: إنزاله القرآن، لأن فاران جبل من جبال مكة، ويؤكد أن فاران من جبال مكة ما ورد في الباب الحادي والعشرين من سفر التكوين عن حال إسماعيل عليه السلام «وكان الله مع الغلام فكبر، وسكن في البرية، وكان ينمو رامي قوس، وسكن في برية فاران»[٢].

وقد ذكر ياقوت الحموي أن كلمة فاران عبرية معربة، وهي من أسماء مكة ورد ذكرها في التوراة، وقيل: هي اسم لجبال مكة[٣].

ويضيف الشيخ حوى أنه مما لا شك فيه أن سكنى إسماعيل عليه السلام كانت بمكة، ولا يصح أن يراد أن النار لما ظهرت من سيناء ظهرت من ساعير ومن فاران وانتشرت فيها، لأن الله سبحانه لو خلق ناراً في مكان فلا يقال: إن الله جاء من ذلك المكان إلا إذا أشار إلى ذلك بوحي أو عقوبة وما أشبه ذلك، وما داموا قد اعترفوا بأن الوحي اتبع النار التي ظهرت في طور سيناء، فكذا لا بد من اعترافهم بأن هذا كائن في ساعير وفاران[٤].

---

(١) مسالك النظر في نبوة سيد البشر ص ٤٩.

(٢) انظر: الفقرة ٢٠ - ٢١ من الإصحاح الحادي والعشرين من سفر التكوين، الكتاب المقدس «العهد القديم والعهد الجديد» نشر جمعيات الكتاب المقدس المتحدة ـ بيروت ١٩٥٠.

(٣) انظر: معجم البلدان ـ الجزء الرابع ص ٢٢٥، نشر دار صادر ـ بيروت.

(٤) انظر: سعيد حوى، الرسول ﷺ ـ الجزء الثاني ص ٢٤٨ - ٢٤٩، الطبعة الرابعة ١٩٧٩، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

٤ـ «ومما يدل على نبوته ﷺ أن نبياً من أنبياء بني إسرائيل يسمى (عوبذياهو) تفسير ذلك: عبد الله، وأنه خرج في سياحته، فوجد اليهود ساكنين بأرض الحجاز وأنهم أضافوه فبكى بكاءً شديداً فقالوا له: ما الذي يبكيك يا نبي الله؟ فقال لهم: نبياً بعثه الله من العرب تعضده الملائكة يخرب دياركم، ويسبي حريمكم، وييتم أبناءكم، فطلب اليهود قتله، فخرج منهم هارباً»(١).

وقد نقل الشيخ سعيد حوى عن الشيخ رحمة الله بن خليل الهندي نصوصاً عدها ثماني عشرة بشارة أنقل بعضاً منها هنا(٢):

١ـ في الباب الثامن عشر من سفر الاستثناء هكذا «١٧ فقال الرب لي نعم جميع ما قالوا ١٨ وسوف أقيم لهم نبياً مثلك من بين إخوتهم وأجعل كلامي في فمه ويكلمهم بكل شيء آمره به ١٩ ومن لم يطع كلامه الذي يتكلم به باسمي فأنا أكون المنتقم من ذلك ٢٠ فأما النبي الذي يجترئ بالكبرياء، ويتكلم في اسمي ما لم آمره به بأن يقوله أم باسم آلهة غيري فليقتل ٢١ فإن أحببت وقلت في قلبك كيف أستطيع أن أميز الكلام الذي لم يتكلم به الرب فهذه تكون لك آية: أن ما قاله ذلك النبي في اسم الرب ولم يحدث فالرب ما تكلم به بل ذلك النبي صوره في تعظيم نفسه ولذلك لا تخشاه» وهذه البشارة ليست بشارة يوشع عليه السلام كما يزعم أحبار اليهود الآن، ولا بشارة عيسى كما زعم علماء البروتستانت، وقد أيد الشيخ هذه المقالة بعشرة وجوه:

الوجه الأول: كان اليهود المعاصرون لعيسى عليه السلام ينتظرون نبياً مبشراً به في هذا الباب، ولا يمكن أن يكون المبشر به يوشع أو عيسى عليهما السلام، والذي يدل على أن اليهود كانوا ينتظرون نبياً مبشراً به، أن علماءهم المعاصرين لعيسى عليه

---

(١) مسالك النظر في نبوة سيد البشر ص ٥٤ – ٥٥.

(٢) انظر: الرسول ﷺ ـ الجزء الثاني ص ٢٤٤ – ٢٧٨.

السلام سألوا يحيى عليه السلام أولاً: أنت المسيح؟ ولما أنكر سألوا: أنت إيلياء؟ ولما أنكر سألوه أنت النبي؟ أي النبي الذي بشر به موسى، فقد ورد في الباب السابع من إنجيل يوحنا قوله: «فكثيرون من الجمع لما سمعوا هذا الكلام قالوا هذا بالحقيقة هو النبي، آخرون قالوا هذا هو المسيح... فحدث انشقاق في الجمع لسببه..»[1]، فدل هذا على أن القوم كانوا ينتظرون نبياً آخر غير المسيح، ولهذا اختلفوا في هذا القادم إليهم هل هو المسيح أم نبي مبشر به آخر.

الوجه الثاني: أنه وقع في البشارة لفظ «مثلك» ولا يصح أن يكون يوشع وعيسى مثل موسى لأنهما من بني إسرائيل، وقد نفيت المثلية في بني إسرائيل بين موسى وغيره، فقد نصت الآية العاشرة من الباب الرابع والثلاثين من سفر التثنية على أنه «لم يقم بعد ذلك في بني إسرائيل مثل موسى يوفه الرب وجهاً لوجه»[2] فإن قام بعد موسى أحد مثله فقد كذبت الآية.

الوجه الثالث: أنه وقع في البشارة لفظ «من بين إخوتهم» ولا يقال: إن المبشر به من الإثني عشر أسباطاً، إذ لو كان كذلك لقال: «منهم» لا: «من بين إخوتهم» ذلك أن الاستعمال الحقيقي لهذا اللفظ يفيد مفهوم أن لا علاقة بين المبشر به وبين إسرائيل، والمراد بالإخوة هنا بنو عيسى وإسحاق وغيرهم من أبناء إبراهيم عليه السلام، ويوشع وعيسى كانا من بني إسرائيل فلا تصدق عليهم البشارة.

الوجه الرابع: قوله: «سوف أقيم» تعني المستقبل، ويوشع كان حاضراً عند موسى عليه السلام ونبياً في بني إسرائيل في ذلك الوقت فلا يصدق عليه هذا اللفظ.

---

(١) الفقرة ٤٠ - ٤٣ من الإصحاح السابع من إنجيل يوحنا، الكتاب المقدس.

(٢) انظر: دلالة الحائرين ص ٣٩٨.

الوجه الخامس: أنه قال: «اجعل كلامي في فمه» وهذا يشير إلى أن هذا المبشر به ينزل عليه الكتاب، وأنه يكون أمياً حافظاً للكلام، وكلا الأمرين لا يصدقان على يوشع فلا تصدق البشارة عليه.

الوجه السادس: قوله: «ومن لم يطع كلامه الذي يتكلم به فأنا أكون المنتقم من ذلك» وهذا النص إنما ذكر لتعظيم هذا النبي المبشر به بأن يميزه عن غيره من الأنبياء بهذا الأمر، ولا يقال بأن المقصود هنا بالانتقام: الأخروي، بل المقصود بالانتقام: الانتقام التشريعي، ولما كان عيسى عليه السلام تخلو شريعته من الأحكام فلا يصدق عليه هذا النص.

الوجه السابع: أورد الشيخ حوى عدة آيات من الباب الثالث من كتاب أعمال الرسل تفيد بأن هذه الآيات تدل صراحة على أن المقصود بها غير المسيح عليه السلام، هذه الآيات هي: «١٩ـ فتوبوا و ارجعوا كي تمحى خطاياكم ٢٠ـ حتى إذا تأتي أزمنة الراحة من قدام وجه الرب ويرسل المنادي به لكم وهو يسوع المسيح ٢١ـ الذي إياه ينبغي للسماء أن تقبله إلى الزمان الذي يسترد فيه كل شيء تكلم به الله على أفواه أنبيائه القديسين منذ الدهر ٢٢ـ إن موسى قال: إن الرب إلهكم يقيم لكم نبياً من إخوتكم مثلي له تسمعون في كل ما يكلمكم به ٢٣ـ ويكون كل نفس لا تسمع ذلك النبي تهلك من الشعب» وقد فسر الشيخ هذه الآيات ـ بحسب التراجم الفارسية ـ على أن هذا النبي غير المسيح عليه السلام، إذ المسيح لا بد أن تقبله السماء إلى زمان ظهور هذا النبي.

الوجه الثامن: أنه صرح في هذه البشارة بأن النبي الذي ينسب إلى الله ما لم يأمره يقتل، فلو لم يكن محمداً نبياً لكان يقتل، ولكنه لم يقتل بل عصمه الله من الناس.

الوجه التاسع: بين الله علامة النبي الكاذب بأن إخباره عن الغيب لا يكون صادقاً وقد أخبر محمد ﷺ عن أمور كثيرة مستقبلية فخرجت كما أعلم، وظهر صدقه فيها، فيكون نبياً صادقاً لا كاذباً.

الوجه العاشر: أن علماء اليهود وأحبارهم سلموا كونه مبشراً به في التوراة، ولكن قسماً منهم آمن، وقسماً لم يؤمن(١).

٢ـ قوله في الآية الحادية والعشرين من الباب الثاني والثلاثين من سفر التثنية: «هم أغاروني بغير الله، وأغضبوني بمعبوداتهم الباطلة وأنا أيضاً أغيرهم بغير شعب، وبشعب جاهل أغلبهم»، والمراد بالشعب الجاهل هنا العرب لأنهم كانوا في غاية الجهل والضلال، ولم يكن عندهم من العلوم ما يفخرون به، لا من الناحية العلمية البحتة ولا العقلية ولا الشرعية، بل كانوا عبدة أصنام وأوثان وكان اليهود يحتقرونهم؛ لأنهم من نسل هاجر جارية سارة فيكون المقصود من الآيات إذاً: أن بني إسرائيل أغاروني بعبادة معبودات باطلة، فأغيرهم باصطفاء الذين هم عندهم محقرون وجاهلون فبعث من العرب رسولاً منهم كما قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا۟ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَٰلٍ مُّبِينٍ﴾ [الجمعة: ٢].

ولا يقال: إن المقصود بالشعب الجاهل هو الشعب اليوناني كما يدعي أحد قديسيهم «بولس»؛ لأن بطلان هذه المقولة واضح، إذ إن أغلب حكماء ورياضيي العالم حينها كانوا من اليونان وقبل عيسى عليه السلام، أما في عهده فكانوا على غاية من الكمال في فنونهم المختلفة، وكذلك الفرس والهند، إذ كانوا متقدمين في الفنون المختلفة(٢).

٣ـ جاء في الآية العشرين من الباب السابع عشر من سفر التكوين قوله: «وعلى إسماعيل استجيب لك هو ذا أباركه وأكبره وأكثره جداً فسيلد اثني عشر رئيساً وأجعله لشعب كبير» وقوله: «اجعله لشعب كبير» يشير إلى محمد ﷺ؛ لأنه لم يكن في ولد إسماعيل من كان لشعب كبير غيره، وذلك وارد في القرآن الكريم إذ قال سبحانه على

---

(١) انظر: الرسول ﷺ ـ الجزء الثاني ص ٢٤٤ - ٢٤٧.

(٢) الكتاب السابق ص ٢٤٧ - ٢٤٨.

لسان إبراهيم عليه السلام: ﴿ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ [البقرة: ١٢٩](١).

٤ـ قوله في الآية العاشرة من الباب التاسع والأربعين من سفر التكوين: «فلا يزول القضيب من يهوذا والمدبر من تحت فخذه حتى يجيء الذي له الكل وإياه تنتظر الأمم» والقضيب هنا فسر بالنبوة، وفي هذه الآية دلالة على مجيء سيدنا محمد ﷺ بعد تمام حكم موسى وعيسى، إذ المراد من الحاكم هو موسى، والمدبر من تحت فخذه هو عيسى؛ لأنه لم يأت بعد موسى إلا هو، ولم يأت بعد عيسى إلا محمد عليه الصلاة والسلام، فعلم أن المقصود بالذي له الكل محمد ويؤيد ذلك قوله: «إياه تنتظر الأمم» وفي قول آخر: «إليه تجتمع الشعوب»، فإن الأمم لم تنتظر إلا محمداً ولم تجتمع الشعوب إلا إليه.

كما أننا لو فهمنا من النص أن المقصود من الذي «إياه تنتظر الأمم» هو المسيح لكان فهمنا متناقضاً مع النص، إذ المسيح من ذرية إسرائيل، والكلام هنا عن نبوة تخرج من ذرية إسرائيل إلى إنسان تجتمع إليه الشعوب من غيرهم، ولم يكن ذلك لغير محمد ﷺ(٢).

وقد أورد صاحب كتاب «محمد في التوراة والإنجيل والقرآن» ـ وقد كان قسيساً فأسلم ـ كثيراً من النصوص التي تشير إلى محمد ﷺ، ولا شك أن كلامه يقوي كل الأقوال السابقة إذ إنه خبير بنصوص التوراة والإنجيل، مطلع على مقاصدها، وضليع بمفهومها، وما ترمي إليه حروفها وكلماتها، فيقول في استدلالاته: «في الفترة

---

(١) الرسول ﷺ ـ الجزء الثاني ص ٢٤٩.

(٢) الكتاب السابق ص ٢٤٩ - ٢٥٠، وانظر هذه النصوص وغيرها مستوفاة بحثاً ومناقشة في كتاب إظهار الحق، للشيخ رحمة الله الهندي ـ الجزء الثاني من ص ١٣١ - ١٦٤.

من سنة ٥٩٧ إلى ٥٣٨ ق.م وفي أيام دانيال النبي، وفي أرض السبي بمملكة بابل، وفي السنة الثانية من ملك الملك نبوخذ نصر ملك بابل، يلهم القدير ذلك الملك الوثني برؤيا منامية، ويكشف له الإمبراطوريات التي تتعاقب وتدول حتى يأتي الإسلام ديناً ودولة، ويرمز إليه بحجر قطع بغير يدين والقصة وردت في سفر دانيال ٢: ٣١-٣٥، نكتفي منها بما ورد في هذا الجزء (دانيال ٢: ٣١-٣٥)، «كنت تنظر إلى أن قطع حجر بغير يدين، فضرب التمثال على قدميه اللتين من حديد وخزف، فسحقهما، فانسحق حينئذ الحديد والخزف والنحاس والفضة والذهب معاً، وصارت كعصافة البيدر في الصيف، فحملتها الريح، فلم يوجد لها مكان، أما الحجر الذي ضرب التمثال فصار جبلاً كبيراً وملأ الأرض كلها».

هذه الرؤيا المنامية التي أراها القدير، وهو رب العالمين، رب المؤمنين والوثنيين والجميع يعملون وفق إرادته وعلمه السابق لا يتعدى أي منهم النطاق الذي يحيا فيه إلا بإذنه، هذه الرؤيا يراها نبوخذ نصر الملك، ويعبر عنها نبي الله المؤمن، ويفسرها بإذن الله، ويتحقق هذا في حقب التاريخ التي تعاقبت كالآتي:

١- سنة ٧٠١ ق.م: مملكة بابل ويرمز إليها بالرأس من الذهب في عهد نبوخذ نصر.

٢- سنة ٦١٢ ق.م: مملكة الكلدانيين في عهد ميداس ويرمز لها بالفضة.

٣- سنة ٣٣٦ ق.م: المملكة الإغريقية في عهد الإسكندر المقدوني ويرمز لها بالنحاس.

٤- سنة ٥٣ ق.م: الإمبراطورية الرومانية في عهد بومباي ويرمز لها بالحديد.

٥- سنة ٦١٢ م: الإمبراطورية البيزنطية في الغرب والإمبراطورية الفارسية الساسانية في الشرق.

٦- سنة ٦٣٧ م: الإسلام، وكتب الرسول إلى الملوك يدعوهم إلى الإسلام، والغزو الإسلامي دفاعاً من هجوم أعداء الإسلام، وتقويض الإمبراطورية البيزنطية في الغرب والإمبراطورية الفارسية في الشرق، وهكذا بسط الإسلام لواءه في ربوع الأرض من مشرقها إلى مغربها»[١].

ويقول في تفسير الآيتين الثالثة والرابعة من الإصحاح الثالث من سفر حبقوق «الله جاء من تيمان، والقدوس من جبل فاران، سلاه، جلاله غطى السموات و الأرض امتلأت من تسبيحه، وكان لمعان كالنور له من يده شعاع، وهناك استتار قدرته» بأن حبقوق يتنبأ بالرسول والرسالة وامتداد رقعة الإسلام، فيوضح سلسلة نسب الرسول ﷺ بمنبت جده إسماعيل في فاران وامتداد الإسلام حيث تسبح الأرض بحمد الله[٢].

وقد أشار الأستاذ محمد عزت إسماعيل الطهطاوي إلى أن ثمّة ترجمة أخرى لهذا النص هي: «الله جاء من تيمان، والقدوس من جبل فاران، سلاه جلاله غطى السموات وامتلأت الأرض من تحميد أحمد، وملك بيمينه رقاب الأمم» ولكن الترجمات القديمة لهذا النص سيما المطبوعة في لندن سنة ١٨٤٨ وبيروت سنة ١٨٨٤ تنص على ما يلي: «القدوس من جبل فاران، لقد أضاءت السماء من بهاء محمد وامتلأت الأرض من حمده، شاع منظره مثل النور يحفظ بلاده بعزة تسير المنايا أمامه، وتصحب سباع الطير أخباره، قام فمسح الأرض فتضعضعت له الجبال القديمة وتزعزت ستور أهل مدين ثم قال: «زجرك في الأنهار واحتدام صوتك في البحار يا محمد ادنُ لقد رأتك الجبال فارتاعت»[٣].

---

(١) إبراهيم خليل أحمد، محمد في التوراة والإنجيل والقرآن ص ٣٩ - ٤٠، مكتبة الوعي العربي ـ القاهرة.

(٢) محمد في التوراة والإنجيل والقرآن ص ٤٢.

(٣) انظر: محمد نبي الإسلام في التوراة والإنجيل والقرآن ص ٣٩، مطبعة التقدم ـ القاهرة.

وفي هذه النصوص ذكر صريح لمحمد ﷺ، وليس بعد هذا فضل، إذ الفضل ما شهدت به الأعداء.

ويشرح قول عيسى للحواريين «إن لي أموراً كثيرة أيضاً لأقول لكم ولكن لا تستطيعون أن تحتملوا الآن، وأما متى جاء ذاك روح الحق فهو يرشدكم إلى جميع الحق لأنه لا يتكلم من نفسه، بل كل ما يسمع يتكلم به ويخبركم بأمور آتية»[١] بالربط بين هذا النص، وبين نص آخر مروي عن موسى هو «أقيم لهم نبياً من وسط إخوتهم مثلك وأجعل كلامي في فمه، فيكلمهم بكل ما أوصيه به» بأن هذه الآيات تسلط الضوء على نبي سيأتي فمن هو هذا النبي، ليس هو بالقطع موسى أو عيسى، إذاً من هو النبي الذي يتكلم بكلام الله وبما يوحى إليه، أليس هو الذي قال فيه الله سبحانه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ * عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ [النجم: ٣ - ٥][٢].

وينقل الأستاذ الطهطاوي عدة نصوص من الأسفار المختلفة تشير إلى التمهيد لقدوم سيدنا محمد ﷺ ويحاول تفسيرها، منها تفسيره لما ورد في الآية السادسة من الإصحاح الثاني من سفر حجي «قال رب الجنود، هي مرة بعد قليل فأزلزل السموات والأرض والبحر واليابسة وأزلزل كل الأمم، ويأتي مشتهى كل الأمم فأملأ هذا البيت مجداً... يقول رب الجنود: مجد هذا البيت الأخير يكون أعظم من مجد الأول، قال رب الجنود: وفي هذا المكان أعطي السلام» بقوله: أن مشتهى كل الأمم المذكور في هذه النصوص أصله العبراني حمدون أي محمود الأمم، وهذا بصريح النص ينطبق على سيدنا محمد لأن اسم محمود من ضمن أسمائه.

كما أن في قوله: «فأملأ هذا البيت مجداً» إشارة إلى أن النبي ﷺ سيشرف بيت المقدس، وقد حصل ذلك بالإسراء إليها.

---

(١) الآيتان ١٢ - ١٣ من الإصحاح السادس عشر من إنجيل يوحنا.

(٢) محمد نبي الإسلام في التوراة والإنجيل والقرآن ص ٤٣.

ويفهم قوله: «وفي هذا المكان أعطي السلام» على أن أماناً وسلاماً سيعطى لساكني هذا المكان وقد تحقق هذا فقد منح عمر بن الخطاب رضي الله عنه السلام والأمان لبيت المقدس بعقد صلح ومعاهدة مع سكانها[١].

ومن النصوص المبشرة أيضاً: قول مرقس في إصحاحه الأول الآيات السابعة والثامنة والتاسعة قوله: «وكان يكرز قائلاً، يأتي بعدي من هو أقوى مني الذي لست أهلاً أن أنحني وأحل سيور حذائه، أنا عمدتكم بالماء وأما هو فسيعمدكم بالروح القدس، وفي تلك الأيام جاء يسوع من ناصرة الجليل واعتمد من يوحنا في الأردن».

فمن هو يا ترى الذي بشر به في هذه الآية، لا يمكن أن يكون عيسى، لأنه كان موجوداً، ولما لم يكن غير محمد ﷺ من ادعى النبوة فهو إذاً هو المقصود من النص.

وفي الإصحاح الرابع عشر من إنجيل يوحنا تنص الآيات على: «إن كنتم تحبونني فاحفظوا وصاياي، وأنا أطلب من الأب فيعطيكم معزياً آخر ليمكث معكم إلى الأبد، روح الحق الذي لا يستطيع العالم أن يقبله لأنه لا يراه ولا يعرفه، وأما أنتم فتعرفونه لأنه ماكث معكم ويكون فيكم»[٢].

وقد أجمع الباحثون في الديانة المسيحية على أن هذا النص فيه إشارة واضحة إلى أن المعزي المقصود هنا هو النبي محمد ﷺ، إذ إن كلمة (المعزي) هي في اللغات الأجنبية «باراكلييتوس» والمعنى الحرفي لها ـ وهي كلمة يونانية ـ هو أحمد، وهو من أسماء الرسول ﷺ، بل إن بعض التراجم العربية للإنجيل، وقد أشار إليها الشيخ رحمة الله الهندي وأنها مطبوعة في لندن سنة **١٨٢١**، **١٨٣١**، **١٨٤٤** تنص على وضع كلمة «فارقليط آخر» بدل كلمة «معزياً آخر»[٣].

---

(١) انظر: محمد نبي الإسلام في التوراة والإنجيل والقرآن ص ٤٠.

(٢) الآيات ١٥، ١٦، ١٧، ١٨.

(٣) انظر: إظهار الحق ـ الجزء الثاني ص ١٥٥.

على أن كلمة المعزي في هذا الإنجيل «يوحنا» وردت عدة مرات كقوله في الإصحاح الخامس عشر: «ومتى جاء المعزي الذي سأرسله أنا إليكم من الأب روح الحق الذي من عند الأب ينبثق فهو يشهد لي، وتشهدون أنتم أيضاً لأنكم معي من الابتداء»[١]، وكقوله في الإصحاح السادس عشر: «لكني أقول لكم الحق إنه خير لكم إن أنطلق، لأنه إن لم أنطلق لا يأتيكم المعزي، ولكن إن ذهبت أرسله إليكم، ومتى جاء ذاك، يبكت العالم على خطية وعلى بر وعلى دينونة»[٢].

وكلمة «فارقليط» يشير الشيخ رحمة الله الهندي إليها على أنها ترجمت أولاً إلى اليونانية من العبرية ثم عرب اللفظ اليوناني «باراكليتوس» إلى البارقليط أو الفارقليط[٣].

وناقش الشيخ الهندي هذا النص وما يؤدي إليه مناقشة طويلة مشيراً إلى أن بعض القسيسين قد غلط المسلمين في فهمهم لكلمة «بيركلوطوس» التي تعني مفهوماً قريباً من محمد وأحمد، وأن من فهم منهم الجملة على هذا الفهم أشار إلى البشارة بمحمد من خلاله، ولكن الصحيح: أن الكلمة ليست كلك وإنما هي «باراكلي طوس» وتعني: المعزي والمعين والوكيل، وليس في ذلك أي بشارة بمحمد، وفرق إذاً بين الكلمتين وما يؤديان إليه من معنى.

وردَّ الشيخ الهندي على هذه الشبهة من وجهين:

الأول: أن التفاوت بين اللفظين يسير جداً، وأن الحروف اليونانية كانت متشابهة فتبدل الكلمة في بعض النسخ من الكاتب قريب القياس، وقد رجح النصارى هذه

---

(١) الآيات ٢٦، ٢٧.

(٢) الآيات ٧، ٨، ٩.

(٣) إظهار الحق ـ الجزء الثاني ص ١٥٥.

النسخة على غيرها من النسخ، وهذا الأمر ليس ببعيد عليهم، بل لا يبعد أن يكون من المستحسنات، إذ إنهم معتادون أن يترجموا الأسماء ويوردون بدلها معانيها، وهذا من الأمور العادية عندهم وواضح في تراجمهم المتداولة.

الثاني: أن بعض النصارى قد ادعوا بأن لفظ (فارقليط) يصدق عليهم، مثل منتنس الذي عاش في القرن الثاني الميلادي، وكان أتقى أهل زمانه، ثم ادعى في حوالي سنة ١٧٧ من الميلاد بأنه هو الفارقليط الموعود الذي بشر بمجيئه عيسى عليه السلام، وقد تبعه كثير من الناس كما تشير مؤلفات بعض مؤرخي النصرانية.

من جماع ذلك نجد أن النصارى أو بعضهم على أقل تقدير قد فهموا كما فهم المسلمون بأن عيسى قد بشر بنبي، ولكن الفرق بين المسلمين والنصارى أن كثيرين من النصارى ادعوا هذا الادعاء، وكان الناس في عصورهم مهيئين لخروج نبي يعرفونه بسماته و صفاته، أما المسلمين فقد عرفوا محمداً من خلال دعوته وصدقها بما أقامه الله على يديه من معجزات، فآمنوا به وكفروا بمن سواه ممن ادعوا بعده.

وإذا عدنا إلى النص، فإن القول بأن كلمة «باراكلي طوس» وهي تعني المعزي والوكيل والمعين، غير دقيق تماماً في الترجمة، بل يشير الأستاذ محمد عزت الطهطاوي بأن أقرب ما يقال فيه أنه تحريف في الكلام المقدس.

على أنه وإن كان فيه من خطأ في الترجمة أو التحريف المتعمد، وأظنه كذلك، فإن في النصوص ما يؤيد أن المبشر به هو محمد ﷺ وليس غيره، من ذلك: أن مجيئه منوط بذهاب عيسى عليه السلام، وأن ذكره ودينه وشرعه ثابتة باقية إلى يوم القيامة، وأن يعلم الخلق جميع ما يحتاجون إليه في أمر دنياهم وآخرتهم، ويبين لهم كل ما لم يبينه لهم عيسى عليه السلام، ومنها: أنه يكون رئيساً للعالم ويجب طاعته على جميع الخلق، ومنها: أنه يعظم عيسى ويشهد بطهارته ونبوته، وأن كل ما يأمر به وينهى عنه

فهو أمر الله ونهيه، ومنها: أنه إذا جاء يلوم أهل العالم، ويوبخهم على الخطأ، ويلزمهم الصدق والعدل والإنصاف، ومنها: أن عيسى عليه السلام بعد أن أخبر بمجيء ذلك الفارقليط أوصى بتصديقه والإيمان به بعد مجيئه[١]... إلخ.

ومن الواضح في هذه النصوص أن الذي بشر به عيسى بأنه سيأتي بعده ووصفه بكونه رئيساً للعالم، أي مبعوثاً ورسولاً من الله إلى الخلق كافة مع ما أشرنا إليه ليس إلا خاتم الأنبياء ولا يصدق على غير سيدنا محمد ﷺ، فما ذكره النصارى من أن المراد من الفارقليط هو الروح القدس الذي نزل على الحواريين بعد عيسى عليه السلام باطل من وجوه كثيرة، حيث أورد الشيخ رحمة الله الهندي خمس شبهات لهم وأجاب عليها إجابات مطولة[٢] ليصل في نهايتها إلى أن روح القدس ليس هو المقصود ببشارة عيسى عليه السلام.

وقد دل الميرزا أحمد الأشتياني على بطلان ما أورده النصارى من وجوه خمسة أيضاً[٣]:

الأول: أن معتقد النصارى أن روح القدس متحد مع عيسى، فلو كان المراد من الفارقليط روح القدس فإن الإشارة بقوله: «فارقليط آخر» لا معنى لها، وكذا النصوص التي تشير إلى قدوم فارقليط.

---

(١) انظر: بيان شروح هذه النصوص مفصلًا في الكتاب السابق ص ١٥٧ - ١٦٤.

(٢) انظر: بيان شروح هذه النصوص مفصلًا في الكتاب السابق ص ١٥٧ - ١٦٤.

(٣) انظر: الميرزا أحمد الأشتياني، لوامع الحقائق في أصول العقائد ـ الجزء الأول ص٤١ - ٤٤، نشر دار المعرفة ـ بيروت ١٩٧٩.

كما ينفي البروفسور عبد الأحد داود أن يكون البارقليط هو الروح القدس، ويثبت أنه يعني أحمد، انظر كتاب محمد في الكتاب المقدس ترجمة فهمي شما، ص ٢٠٧ - ٢٢٩، الطبعة الأولى ١٩٨٥، نشر رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ـ قطر.

الثاني: أن النصوص التي أشارت بإرسال الفارقليط أشارت إلى المخاطبين بضمير الجمع «كم» فمن هؤلاء المخاطبون؟ أهم الحواريون؟ وقد انتهوا ومضوا فلا ينطبق عليهم قوله: «يمكث معكم إلى الأبد»؟ أم غيرهم، فإن كانوا هم فقد كذبت الآية وبالتالي كذب عيسى، وإن لم يكونوا هم فإن هؤلاء مضطرون لتصديق نبوة من أخبر عنه المسيح أنه سيكون صاحب شرع أبدي.

الثالث: أن النص يشير إلى أن هذا الفارقليط سيشهد لعيسى كما أن الذين معه يشهدون له لأنه معهم، فإذا ذهب هؤلاء إلى أن الفارقليط هو أحد الحواريين فلا داعي لشهادته لأنهم يعرفونه حق المعرفة ويعتقدون به نبياً، بل تكون هذه الشهادة عبثاً ولا قيمة لها.

على أن النصوص الأخرى تشير إلى أن هذا المعزي سيأتي بعد عيسى عليه السلام، فإن كان هذا الروح سينزل على الحواريين أيضاً، فلا قيمة لشهادته لأن الحواريين يعرفون عيسى عليه السلام كما مر، وأما غير الحواريين من الذين ينكرون نبوة عيسى عليه السلام، فإن النص يمنع أن يكونوا هم الذين سينزل عليهم الروح القدس، وبالتالي فإنهم لن يتمكنوا من سماع شهادته، فيتعين أن يكون هذا الفارقليط شخصاً غير من ذكر وهو محمد ﷺ.

الرابع: هناك آية صريحة في إنجيل متى تشير إلى أن روح القدس كان نازلاً على الحواريين حين أرسلهم عيسى عليه السلام إلى بلاد إسرائيل، فلو كان المراد من الفارقليط الروح القدس لم يكن وجه لقول عيسى عليه السلام: «... إنه خير لكم أن أنطلق، لأنه إن لم أنطلق لا يأتيكم المعزي».

الخامس: أن النص يشير إلى أن الفارقليط أو المعزي عندما يأتي سيبكت العالم على خطاياه، ومن هنا يلزم أحد أمرين: إما عدم صدق هذا النص وإما الذهاب إلى أن الفارقليط ليس هو الروح القدس.

أما على الأول فلأن الروح القدس لم ينزل باعترافهم إلا على الحواريين، فلم يكن بينه وبين العالم أي اتصال مباشر حتى يوبخهم ويلومهم على خطاياهم، كما تشير كتب النصارى إلى أن الحواريين لم يعهد منهم التوبيخ، بل دأبهم الوعظ والترغيب، فإن أصروا على أنه روح القدس فقد كذبوا النص أو كذب النص، وإن تراجعوا فقد مالوا إلى الأمر الثاني الذي يذهب إلى أن الفارقليط شخص آخر غير روح القدس فمن هو؟ وقد أثبت التاريخ بأن محمداً ﷺ هو الذي تنطبق عليه هذه الصفات، فهو الذي وبخ الكفار والمشركين وبالغ في تسفيه عقائدهم والتشنيع عليهم، وذم المنحرفين من أهل الكتاب عن تعاليم موسى وعيسى الحقيقية.

وأما نصوص إنجيل برنابا[١] فهي واضحة جداً في البشارة بنبوة محمد ﷺ بالاسم، ومن هنا جاء عدم اعتراف الكنيسة به، على الرغم من أن ظهوره كان قبل الإسلام، حيث أصدر البابا جلاسيوس الأول الذي اعتلى كرسي البابوية سنة **٤٩٢** ميلادية منشوراً عدد فيه أسماء الكتب المنهي عن قراءتها ومن ضمنها هذا الإنجيل.

وفي هذا الإنجيل نصوص كثيرة ذكرت محمداً باللفظ الصريح المتكرر من مثل قوله في الفصل التاسع والثلاثين: «فلما انتصب آدم على قدميه، رأى في الهواء كتابة تتألق كالشمس نصعاً، لا إله إلا الله ومحمد رسول الله، ففتح حينئذ آدم فاه وقال: «أشكرك أيها الرب إلهي، لأنك تفضلت فخلقتني، ولكن أضرع إليك أن تنبأني ما معنى هذه الكلمات «محمد رسول الله»»»[٢].

وما ورد في الفصل الحادي والأربعين: «... فاحتجب الله وطردهما الملاك ميخائيل من الفردوس، فلما التفت آدم رأى مكتوباً فوق الباب «لا إله إلا الله محمد

---

(١) ترجمة الدكتور خليل سعادة ـ نشر مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح.

(٢) الآيات ١٤، ١٥، ١٦.

رسول الله» فبكى عند ذلك وقال: «أيها الابن عسى الله أن يريد أن تأتي سريعاً وتخلصنا من هذا الشقاء»[١].

وجاء في الفصل الثاني عشر بعد المئة: «... فاعلم يا برنابا أنه لأجل هذا يجب علي التحفظ، وسيبيعني أحد تلاميذي بثلاثين قطعة من نقود، وعليه فإني على يقين لأن من يبيعني يقتل باسمي، لأن الله سيصعدني من الأرض، وسيغير منظر الخائن حتى يظنه كل أحد إياي، ومع ذلك فإنه لما يموت شر ميتة أمكث في ذلك العار زمناً طويلاً في العالم، ولكن متى جاء محمد رسول الله القدس تزال عني هذه الوصمة»[٢].

على أن الآيات الأخرى التي لم يذكر فيها اسم محمد باللفظ كثيرة، وكثيرة جداً يصعب استقصاؤها في هذا الموضع.

إلا إن الاسم الظاهر بعد ذكر اسم محمد بوضوح هو اسم «مسيا» وهو ينطبق على محمد ﷺ، لنستمع إليه يقول في حوار مع تلاميذه بعد أن يعترف لهم بأنه ليس مسيا ولا إيليا ولا أرميا ولا أحد الأنبياء القدماء «قالوا: إذا لم تكن المسيح ولا إيليا أو نبياً ما فلماذا تبشر بتعليم جديد وتجعل نفسك أعظم من مسيا؟ أجاب يسوع: «إن الآيات التي يفعلها الله على يدي تظهر أني أتكلم بما يريد الله، ولست أحسب نفسي نظير الذي تقولون عنه لأني لست أهلاً أن أحل رباطات جرموق أو سيور حذاء رسول الله الذي تسمونه مسيا الذي خلق قبلي وسيأتي بعدي، وسيأتي بكلام الحق، ولا يكون لدينه نهاية»[٣].

---

(١) الآيات ٢٩، ٣٠، ٣١.

(٢) الآيات ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧.

(٣) الفصل الثاني والأربعون ـ الآيات ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ص ٦٤.

ويقول في الفصل الثاني والثمانين في حوار بينه وبين امرأة: «... إني هنا أرسلت إلى بيت إسرائيل نبي خلاص، ولكن سيأتي بعدي مسيا المرسل من الله لكل العالم الذي لأجله خلق الله العالم..»(١).

والذي يتأمل في الكتاب المقدس «قديماً وحديثاً» يجد أن ثمة نصوصاً كثيرة تشير إلى ظهور نبي بعد عيسى عليه السلام، فإن لم يكن محمداً فمن هو؟ وقد قال المسلمون استناداً إلى نصوص كتابهم وأحاديث نبيهم أن هذا النبي هو محمد ﷺ، وأظهروا الأدلة على ذلك، واستندوا في ذلك إلى نصوص من كتابهم ونصوص من كتاب النصارى، فمن كان عنده غير هذا فليظهره بالدليل القاطع.

وقد أشرت فيما مضى إلى أن المسلمين على مر عصورهم قد بحثوا هذا الموضوع، وجادلوا النصارى واليهود فيه وألزموهم الحجة، إلا إن المكابرة والعناد الملازمين لهم يمنعان من ظهور الحق وانبلاج نور اليقين.

وحتى لو سلمنا أن نصوص التوراة والإنجيل لا تساعد على أن يكون المقصود بالنبي الذي سيأتي بعد عيسى هو محمد، فإن أحداً لا يجرؤ على ادعاء نبوة نبي بعد عيسى أو يدعيها لغيره لعجزه عن إقامة الدليل على ذلك.

أما وقد أقمنا الدليل على نبوة سيدنا محمد، فقد ثبت لنا صدقه وأنه نبي يوحى إليه من عند الله.



---

(١) الآيات ١٦، ١٧.

الفصل الثالث
في عُموم رسالتهِ وخَتمِهِ النبوّة

يبدو أننا في هذا الفصل بإزاء قضيتين مترابطتين، ولازمتين لنبوة سيدنا محمد ﷺ، من أنكرهما أو أنكر واحدة منهما فكأنه أنكر النبوة من أساسها، ألا وهما: عموم رسالة محمد، وختمه للنبوة.

وبالإضافة إلى أن القضيتين مترابطتان، فإنهما متداخلتا المفهوم والمعنى وتؤدي كل واحدة إلى مفهوم الأخرى، فإن قولنا: رسالة محمد عامة يؤدي إلى أن رسالته لا يقتضي من عمومها مجيء غيرها بعدها أو معها، وقولنا: إنها خاتمة الرسالات يقتضي أن تكون شاملة لكل ما جاءت به الرسالات، وما لم تجئ به لتكون دستوراً لإعمار الكون ما دامت خاتمة الرسالات، وهذا يعني أنها عامة لكل الناس.

غير أن العموم في القرآن شمل الجن والإنس وليس الإنس فقط، وبالتالي فقد ازداد مفهوم العموم وضوحاً وشمولاً.

وقد أجمع علماء المسلمين على أن من أنكر عموم رسالة محمد ﷺ بالمعنى المشار إليه، أو أنه خاتم الأنبياء، فهو كافر لإنكاره ما هو معلوم من الدين بالضرورة، وتكذيبه للقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

وللإنصاف نقول: إنه ما من أحد آمن بالقرآن الكريم وبسنة محمد ﷺ إلا وآمن بهاتين القضيتين، فإن الأمة الإسلامية على مر عصورها ودهورها لم يثبت عن آحادها

فضلاً عن جماعاتها أنهم ادعوا أن رسالة محمد خاصة إلى العرب، أو أنه سيأتي بعده أنبياء، فإن في ذلك خروجاً على مقتضيات الإيمان بالكتاب والسنة.

وقد أشار رسول الله ﷺ إلى أنه سيظهر بعده كذابون ثلاثون كلهم يدعي أنه نبي وهؤلاء بالقطع لم يؤمنوا بالكتاب ولا بالسنة، وادعاؤهم - وإن كان غير واضح - غير مستند إلى دليل ولا ندري ما كانت دعواهم إلا من خلال شذرات أطلعتنا عليها الكتب عن بعضهم.

وقد أشرت في الفصل الأول من هذا الباب إلى أن الذين أنكروا عمومية رسالة محمد ﷺ هم طائفة العيسوية من اليهود الذين نسبوا إلى أبي عيسى إسحاق بن يعقوب الأصفهاني الذي ادعى النبوة واتبعه كثير من اليهود وادعوا أن له آيات ومعجزات...

ومن بدّهيِّ الأمور أن شبهة أبي عيسى الأصفهاني لم تستند إلى آية قرآنية أو حديث شريف، بل استندت إلى قضيتين في ذهنه استمد إحداهما من النص، والثانية استمدها من النص المؤيد بالدليل؛

أما الأولى فقضية «دوام نبوة موسى عليه السلام واستمرارها» حيث استمد الدليل على هذه القضية من شرعة موسى نفسه «تمسكوا بالسبت أبداً» وغيره من النصوص.

وأما الثانية وهي «نبوة سيدنا محمد ولكن إلى العرب خاصة»، فقد استمدها من نصوص التوراة المؤيدة لنبوته، والمعجزات الكثيرة القاهرة التي ظهرت على يديه، وبالجمع بين هاتين القضيتين خرج بهذا المفهوم للنبي محمد ﷺ.

وقد ثبت تهافت هذا الرأي ورد عليه علماء المسلمين، كما بينت عند إظهاره في الفصل الأول من هذا الباب.

غير أن ثمّة من يقول إن في القرآن ما يشير إلى خصوصية بعثة محمد إلى قومه، ويستدل على ذلك بآيات قسمها بعض العلماء على النحو التالي[1] :

١ـ آيات الإنذار:

كقوله تعالى:

﴿وَلَٰكِن رَّحۡمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوۡمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبۡلِكَ﴾ [القصص: ٤٦].

وكقوله:

﴿بَلۡ هُوَ ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوۡمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبۡلِكَ﴾ [السجدة: ٣].

وكقوله:

﴿لِتُنذِرَ قَوۡمًا مَّآ أُنذِرَ ءَابَآؤُهُمۡ فَهُمۡ غَٰفِلُونَ﴾ [يس: ٦].

وكقوله:

﴿فَإِنَّمَا يَسَّرۡنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلۡمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوۡمًا لُّدًّا﴾ [مريم: ٩٧].

فهذه الآيات ونظائرها تشعرنا بخصوص إنذار النبي قوماً خاصين.

٢ـ آيات تفيد أن بعض أهل الكتاب من الصالحين، كقوله تعالى: ﴿لَيۡسُواْ سَوَآءٗۗ مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ أُمَّةٞ قَآئِمَةٞ يَتۡلُونَ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ ءَانَآءَ ٱلَّيۡلِ وَهُمۡ يَسۡجُدُونَ * يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِ وَيُسَٰرِعُونَ فِي ٱلۡخَيۡرَٰتِ وَأُوْلَٰٓئِكَ مِنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [آل عمران: ١١٣ - ١١٤].

وتوجيه الاعتراض من خلال هذه الآية، أنه لو كانت رسالة محمد ﷺ عالمية، فيجب أن يرجع إليها كل مكلف على الأرض ومن ضمنهم أصحاب الشرائع

---

(١) انظر: الشيخ جعفر السبحاني، معالم النبوة في القرآن، بقلم جعفر الهادي ص٦٢ وما بعدها، الطبعة الثانية ١٩٨٤، دار الأضواء ـ بيروت.

السماوية، وعندئذ كيف يعتبر بعض من لم يرجع إليها من أصحاب الشرائع من الصالحين، ويصفهم بهذه الأوصاف؟ يتعين إذاً أن لا تشمل شريعة محمد كل الناس لأنها لم تشمل هؤلاء ولا غيرهم.

٣ـ آيات تفيد بأن اختصاص الإنذار بأم القرى ومن حولها كقوله تعالى:

﴿وَهَٰذَا كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ مُبَارَكٌ مُّصَدِّقُ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ۚ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۖ وَهُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ﴾ [الأنعام: ٩٢].

وكقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ﴾ [الشورى: ٧].

هاتان الآيتان يظهر منهما احتداد نطاق رسالته في إطار أم القرى ومن حولها، وأم القرى إما علم من أعلام مكة أو كلي أطلق عليها في هذه الآية، وعلى التقديرين فإنهما تشعران باختصاص الرسالة بما ذكر فيهما.

٤ـ آيات تشعر بأن كل نبي مبعوث بلسان قومه، كقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ ۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [إبراهيم: ٤]، وهذا النص واضح في خصوصية الرسالة، إذ الأصل أن يبعث الرسول بلسان قومه؛ لأنه لو لم يبعث كذلك لما آمنوا به كما قال سبحانه: ﴿وَلَوْ نَزَّلْنَٰهُ عَلَىٰ بَعْضِ ٱلْأَعْجَمِينَ ۞ فَقَرَأَهُۥ عَلَيْهِم مَّا كَانُوا۟ بِهِۦ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ١٩٨ـ ١٩٩].

على أن هناك مغالطة أخرى بنيت على هذه الآية واعتمدت على مبدأ عكس النقيض.

فإذا كان كل رسول يوافق لسانه من أرسل إليهم، فإن هذا ينعكس بعكس النقيض إلى القول بأن من لا يوافق لسانه لسان من أرسل إليهم ليس رسولاً منه سبحانه، وعلى هذا فلو فرضنا أن محمداً ـ ﷺ ـ كان مبعوثاً إلى الخلق كلهم مع اختلاف ألسنتهم، يلزم من هذا الفرض كونه غير مبعوث من الله سبحانه، وأن عالمية رسالته جاءت كونه غير مرسل من الله[1].

والإجابة على هذه الشبهات يقتضي أن نشير إلى أن القرآن الكريم قد صرح في آيات كثيرة منه بعموم رسالة محمد ﷺ وذلك من عدة وجوه أيضاً:

الأول: الإشعار بعموم رسالته، وأن محمداً رسول إلى الناس جميعاً، فهو رحمة للعالمين، وهو نذير وبشير لهم، من غير فرق بين أمة وأمة، أو بين إنسان وإنسان كقوله سبحانه:

﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف: ١٥٨].

وكقوله: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨].

وكقوله: ﴿وَأَرْسَلْنَـٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ۚ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ شَهِيدًا ﴾ [النساء: ٧٩].

وكقوله: ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُمُ ٱلرَّسُولُ بِٱلْحَقِّ مِن رَّبِّكُمْ فَـَٔامِنُوا۟ خَيْرًا لَّكُمْ ﴾ [النساء: ١٧٠].

وكقوله: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَـٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان: ١].

هذه الآيات ومثلها كثير في القرآن صريحة في أن دعوة النبي لا تختص بقومه فقط، ولا بأمة معينة، بل هي عامة لكل مكلف من أنس ومن جن.

---

(١) انظر: معالم النبوة في القرآن ص ٧٥.

الثاني: أن في القرآن آيات كثيرة، تخاطب الناس عموماً بتشريعات أو توجيهات عامة، لا تختص بأمة دون أمة، ولا بجنس دون جنس، ولا بقوم دون قوم، أو إنسان دون آخر كقوله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُمۡ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة: ٢١].

وكقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ ﴾ [النساء: ٤].

وكقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ حَلَٰلٗا طَيِّبٗا وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٌ ﴾ [البقرة: ١٦٨].

وكقوله: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمۡ فِي شَكّٖ مِّن دِينِي فَلَآ أَعۡبُدُ ٱلَّذِينَ تَعۡبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ ﴾ [يونس: ١٠٤].

فالمخاطب هنا الناس كافة، دون تحديد أو تخصيص، وهذا يقطع تماماً الدعوى القائلة بأن رسالة محمد خاصة بقوم بعينهم، فقد ورد الخطاب في القرآن بـ ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ﴾ إحدى وعشرين مرة بينما لم يخاطب جنساً معيناً أو أمة معينة بـ «يا أيها...» ولا مرة، وكذلك الخطاب بـ: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ﴾.

ويشعرنا عموم التشريع أيضاً بعموم الرسالة، فإن الآيات كثيرة في إلزام الناس، كل الناس بتشريعات محددة نزلت على محمد ﷺ، لم يختص بها ناساً دون ناس أو أمة دون أمة.

فالعبادات جميعها مشروعة للناس دون استثناء، والمحرمات كذلك، والمحللات أيضاً، وقل مثل ذلك في جميع الأوامر والنواهي، فالناس فيها سواء، لا يستثنى منهم غني دون فقير، أو ملك دون إنسان من عامة الناس، بل الاستثناء فقط لأصحاب الأعذار دون تمييز.

الثالث: تشير آيات القرآن إلى أنه جاء هداية للناس جميعاً كقوله تعالى: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ هُدٗى لِّلنَّاسِ﴾ [البقرة: ١٨٥].

وكقوله: ﴿هَٰذَا بَيَانٞ لِّلنَّاسِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٞ لِّلۡمُتَّقِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٨].

وكقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَكُم بُرۡهَٰنٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكُمۡ نُورٗا مُّبِينٗا﴾ [النساء: ١٧٤].

وكقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدۡ جَآءَتۡكُم مَّوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَشِفَآءٞ لِّمَا فِي ٱلصُّدُورِ﴾ [يونس: ٥٧].

هذه الآيات صريحة في أن القرآن الكريم ليس فيه خصوصية الهداية لقوم مخصوصين، أو أنه يحمل دعوة معينة لأمة معينة.

وأما الأحاديث التي تشير إلى عموم الرسالة فكقوله ﷺ فيما رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «فضلتُ على الأنبياء بست: أعطيت جوامع الكلم، ونصرتُ بالرعب وأحلت لي الغنائم، وجعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً، وأرسلتُ إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون»[1] وما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ عام غزوة تبوك قام من الليل فصلى فاجتمع وراءه قوم من أصحابه يحرسونه، حتى إذا صلى وانصرف إليهم قال لهم: «قد أعطاني الله الليلة خمساً ما أعطيهن أحد قبلي: أما أنا فأرسلتُ إلى الناس عامة وكان من قبلي إنما يرسل إلى قومه، ونصرتُ على العدو بالرعب ولو كان بيني وبينه مسيرة شهر لملئ مني رعباً، وأحلت لي الغنائم كلها، وكان من قبلي يعظمون أكلها وكانوا يحرقونها، وجعلت لي الأرض مساجد وطهوراً، وأينما أدركتني الصلاة تمسحت وصليت، وكان من قبلي إنما كانوا يصلون إلى كنائسهم وبيعهم والخامسة هي وما هي؟ قيل لي: سل فإن كل نبي قد سأل

---

(١) حديث صحيح، وأخرجه الترمذي وقال: حسن صحيح، ورواه أحمد في مسنده بألفاظ أخرى.

فأخرت مسألتي إلى يوم القيامة، فهي لكم ولكل من يشهد أن لا إله إلا الله»(١).

وإذ قد ثبت بالنص بركنيه أن محمداً ﷺ رسول إلى الخلق كافة، فإننا نستطيع أن نقول: أن محمداً صادق فيما يدعيه لأنه ثبت أنه رسول، وقد ادعى أنه رسول إلى الخلق كافة، وجاء القرآن ـ وهو معجزته المؤيدة لنبوته والموثقة لها ـ مصدقاً له فيما يدعيه، فالنتيجة أن محمداً صادق في ادعائه أنه رسول إلى الخلق كافة.

وإذا ثبت أن محمداً صادق في ادعاء النبوة، فيستحيل أن يكون كاذباً في ادعائه الرسالة للخلق كافة؛ لأن النبي لا يمكن أن يكون صادقاً وكاذباً في وقت واحد ودعوة واحدة؛ لاستحالة الجمع بين النقيضين.

وأما الآيات التي أشعرت بخصوص رسالته، فإنها ضعيفة الدلالة على ما ذهب إليه المستدلون بها، سيما أن الآيات المشعرة بالعمومية أكثر وضوحاً في التصريح بالعمومية، على أننا لو سلمنا وجود آيات تشعر بخصوصية الدعوة، فإن ذلك لا ينصرف إلى العرب وحدهم، بل إلى أمم أخرى، فآيات كثيرة تشير إلى أن النبي أرسل إلى غير العرب لينذرهم كقوله سبحانه: ﴿وَيُنذِرَ ٱلَّذِينَ قَالُواْ ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ وَلَدًا﴾ [الكهف: ٤]، والذين قالوا هذا القول هم اليهود والنصارى، وهم ليسوا من العرب وليسوا من عشيرة الرسول الأقربين، وما دامت هذه الخصوصية قد شملت العرب واليهود والنصارى فقد خرجت عن كونها خاصة بأمة معينة أو بجنس معين إلى أعم من ذلك.

---

(١) سنده حسن وإن كان في رواية راويه «عمرو بن شعيب» كلام، إذ إن الأحاديث المأخوذة عليه إنما هي عن بعض الضعفاء الذين رووا عنه، غير أن الشيخ أحمد شاكر صحح روايته، وقال: إسناده صحيح، والحديث رواه الإمام أحمد بسند آخر عن ابن الهاد، وقال الهيثمي: ورجاله ثقات، وحسنه ابن حجر.

وإذا أضفنا إلى هذه الآية آيات غيرها تشير بأن دائرة الإنذار تشمل كل حي من الذين يقع عليهم التكليف كقوله تعالى: ﴿... لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ ٱلْقَوْلُ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [يس: ٧٠]، وكقوله تعالى: ﴿ هَٰذَا بَلَٰغٌ لِّلنَّاسِ وَلِيُنذَرُوا۟ بِهِۦ ﴾ [إبراهيم: ٥٢]، وكقوله سبحانه: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨]، فإن هذه الآيات جميعها أقوى في الدلالة من الآيات التي تطرق إليها الاحتمال.

وقد نقول أيضاً: بأن الآيات المشعرة بالخصوصية، قد يقال فيها بأن الخطاب فيها هو خطاب بمقتضى المقام لا بمقتضى التخصيص، فقد يقتضي المقام أحياناً توجيه الكلام إلى فئة معينة تحقيقاً لمصلحة أو تأكيداً لغرض معين، أو تنبيهاً لأمر من الأمور أو زيادة اهتمام ومبالغة فيه، فإن محمداً ﷺ حين نزل عليه قوله سبحانه: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، ودعا خاصة قريش عمم وخصص فقال: «يا بني كعب ابن لؤي أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني مرة بن كعب أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد شمس أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد مناف أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني هاشم أنقذوا أنفسكم من النار، يا بني عبد المطلب أنقذوا أنفسكم من النار، يا فاطمة أنقذي نفسك من النار فإني لا أملك لكم شيئاً غير أن لكم رحماً سأبلها ببلالها»[1].

فهل نقول: أن هؤلاء هم بالعين المنذرون، أو أن محمداً رسول إليهم فقط، يقول الشيخ السبحاني: لم لا نقول بأن محمداً ﷺ بعث إلى عشيرته والعرب والناس جميعاً على سبيل «تعدد المطلوب» وقد كانت كل واحدة من هذه الطوائف تصلح لأن يبعث إليها رسول خاص، ولذا فقد يحق لمحمد أن يصرح حسب مقتضيات المقام بأحد الأغراض التي أرسل لأجلها ويسكت عن ذكر الآخرين[2].

---

(١) حديث صحيح رواه مسلم عن أبي هريرة، كتاب الإيمان، باب في قوله تعالى: ﴿وَأَنذِرْ عَشِيرَتَكَ ٱلْأَقْرَبِينَ﴾.

(٢) انظر: معالم النبوة في القرآن الكريم ص٦٩.

أما ما قيل في حق بعض الصالحين من أهل الكتاب من أنهم لم تشملهم شريعة محمد ﷺ فإنما أراد الحق سبحانه أن لا يبخسهم حقهم، فإن الآيات تشير إلى أن قسماً من أهل الكتاب من استقام على دين الله كما جاء من عنده على لسان موسى وعيسى عليهما السلام قبل محمد وهم القلة التي امتدحها الإسلام، أما الكثرة الكاثرة، فهم الذين غيروا وبدلوا فوصفوا بالفسق والطغيان والاعتداء وقتل الأنبياء، وهذا ما لم يوافقهم عليه الإسلام.

على أن القرآن الكريم حين وصف ما جاء به الأنبياء جميعاً، وصفه بالإسلام، فقال: ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾ [آل عمران: ١٩]، وقال: ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَمَآ أُوتِىَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِىَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ ﴾ [البقرة: ١٣٦].

وهذا يعني أن من بقي على شرعة عيسى عليه السلام التي نزلت من السماء فهو مسلم بنص القرآن وهو من الصالحين، وكل ما يحتاج الصالح إليه هو تجديد إيمانه بهذا الدين الجديد الذي نسخ شريعته السابقة ليكون شريعة عامة لا تختلف في أصولها عن الشرائع السابقة ولكنها جاءت لتكون صالحة لإعمار الكون على مدى الدهر، مع ما فيها من تعديلات فرعية تتناسب والظروف الزمانية والمكانية والأحوال المستجدة.

وأما ما قيل: إن في إرسال كل رسول بلسان قومه دلالة على خصوصية الدعوة، فهو أيضاً لا يقوم دليلاً على ذلك، فإبراهيم عليه السلام لم يكن عربياً ولكنه دعا عرب الحجاز إلى الحج وإلى الإيمان، وكذلك موسى إذ أمره الله سبحانه بدعوة فرعون إلى الإيمان ولم يكن من قومه، وكذلك الحال في أمر نبينا ﷺ.

على أن الآية تصرح بلزوم موافقة لغة الرسول مع لسان قومه، لا اتحاد لغته مع لسان كل من أرسل إليهم[1]، وهذا هو الأساس في الشبهة، إذ ليس في هذه الآية أنه ما

---

(١) معالم النبوة في القرآن الكريم ص ٧٥.

أرسل رسول إلا إلى من يفهم لسانه، وإنما أخبر بأنه ما أرسله إلا بلسان قومه.

وإذا كان التحدي بالقرآن للناس كافة، فإن الأقرب إلى قبول ذلك أن ينزل القرآن بلغة قوم النبي، لأن من بدهيات الأمور أنه لو نزل بلغة غير لغة القوم لكان أدعى إلى عدم قبوله، بل رفضه وعدم استجابتهم له، فضلاً عن إمكانية وقوع التحدي به، وأما الذين لا يتكلمون بلسان النبي فإن الترجمة تنوب عن ذلك، إذ لا حاجة إلى نزوله بعدة ألسنة، لما يؤدي ذلك إلى تطويل وتحريف وتبديل وتنازع واختلاف.

وقد نشأت المغالطة التي اعتمدت على مبدأ عكس النقيض من فهم ما تفيده الآية، فقد فهم المغالط منها أن كل رسول يوافق لسانه لسان من أرسل إليهم، والصواب أن مفادها أن كل رسول يوافق لسانه لسان قومه، وفي الوقت نفسه يمكن أن يكون مبعوثاً إلى قومه أو أعم منهم(١).

وقد يؤيد عموم رسالته ﷺ بالإضافة إلى ما ذكر من آيات وأحاديث ما أرسله من كتب ووفود إلى من حوله من الحكام والملوك، حيث كتب إلى كسرى ملك فارس وإلى قيصر ملك الروم، والمقوقس عظيم القبط، والنجاشي ملك الحبشة، والحارث بن أبي شمر الغساني ملك تخوم الشام، وإلى ملك اليمامة، وإلى ملوك العرب جميعاً وشيوخ القبائل والأساقفة والأحبار وغيرهم، يدعوهم جميعاً على اختلاف ألسنتهم وألوانهم وأجناسهم إلى دين واحد يجمعهم ويوحد كلمتهم.

وقد أشار بعض العلماء إلى أن من دلائل عموم نبوة محمد ﷺ هو أنه دعا بني إسرائيل وأهل الكتاب عموماً إلى الإيمان، وتعرض لهم وحاربهم كما حارب المشركين، فلو لم يكن مبعوثاً إليهم لم يكن ليتعرض لهم، كما أنه قد تعرض إلى تكفير اليهود

---

(١) عالم النبوة في القرآن الكريم ص ٧٦.

وغيرهم من أهل الكتاب لأنهم لم يتبعوا شريعته ولم يؤمنوا به، فلو لم يكن مبعوثاً لهم لم يصح منه ذلك ولاعترضوا عليه[١].

وإذا كانت أدلة عموم رسالة محمد ﷺ مستمدة من النقل، فكذلك أدلة ختمها، وقد قلنا في بداية هذا الفصل أن العموم والختم مترابطان ومتداخلان لا يكاد يستبين الفرق بينهما إلا في اللفظ، أما المؤدى فواحد، وقد ربط الإمام النسفي دليل الختم بدليل العموم فقال: «... وإذا ثبت نبوته، وقد دل كلامه وكلام الله تعالى المنزل عليه على أنه خاتم النبيين، وأنه مبعوث إلى كافة الناس بل إلى الجن والإنس ثبت أنه آخر الأنبياء، وأنه نبوته لا تختص العرب كما زعم بعض النصارى...»[٢].

وإذا كان محمد قد أخبرنا أن رسالته عامة فصدقناه، فكذلك هنا حيث أخبر أن رسالته خاتمة الرسالات فعلينا أن نصدقه إن صدقنا أنه نبي، إذ لا يمكن أن نصدقه في شيء ونكذبه في شيء آخر، وإذ يستحيل أن يكون النبي كاذباً لما يترتب على ذلك من فساد في بعثته، فهو إذاً صادق في كل ما يدعيه، وقد ادعى أنه خاتم الأنبياء فهو إذاً صادق في ادعائه.

يؤكد هذا الصدق ما جاء على لسانه، وما ورد في القرآن الكريم ـ معجزته المؤبدة ـ أما ما ورد على لسانه فكثير نورد بعضاً منه:

١ - أخرج البخاري عن مسدد عن يحيى بن شعبة عن الحكم عن مصعب بن سعد عن أبيه أن رسول الله ﷺ خرج إلى تبوك واستخلف علياً، فقال: أتخلفني في الصبيان والنساء؟ قال: ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا إنه ليس نبي بعدي»[٣].

---

(١) انظر: توضيح المراد ص ٦٦٧.

(٢) العقائد النسفية ص ١٦٩.

(٣) رواه البخاري في باب غزوة تبوك.

٢- أخرج مسلم عن يحيى بن يحيى التميمي، وأبي جعفر محمد بن الصباح وعبيد الله القواريري وسريج بن يونس كلهم عن يوسف الماجشون، واللفظ لابن الصباح عن يوسف أبي سلمة الماجشون عن محمد بن المنكدر عن سعيد بن المسيب عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ لعلي: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا إنه لا نبي بعدي»[١].

٣- أخرج البخاري قال: حدثنا محمد بن إسماعيل، أخبرنا محمد بن سنان، أخبرنا سليم بن حيان أخبرنا سعيد بن سيناء عن جابر بن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «مثلي ومثل الأنبياء كرجل بنى داراً فأكملها وأحسنها إلا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويتعجبون منها ويقولون: لولا موضع اللبنة»[٢] وفي رواية أخرى قال: حدثنا قتيبة بن سعيد، حدثنا إسماعيل بن جعفر عن عبد الله بن دينار عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل بنى بيتاً فأحسنه وجمله إلا موضع لبنة من زاوية، فجعل الناس يطوفون به ويعجبون له ويقولون: هلا وضعت هذه اللبنة، قال: فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيين»[٣].

٤- أخرج البخاري في «صحيحه» قال: حدثنا محمد بن بشار حدثنا محمد بن جعفر، حدثنا شعبة عن فرات القزاز قال: سمعت أبا حازم قال: قاعدت أبا هريرة خمس سنين فسمعته يحدث عن النبي ﷺ قال: كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء كلما هلك نبي خلفه نبي ألا وإنه لا نبي بعدي، وسيكون خلفاء فسيكثرون، قالوا:

---

(١) رواه مسلم في باب فضائل علي.

(٢) رواه البخاري في صحيحه، كتاب المناقب، باب خاتم النبيين، ورواه الترمذي في باب ما جاء مثل النبي والأنبياء.

(٣) رواه البخاري في كتاب المناقب، ومسلم في الإيمان، وأبو داود في الفتن، والترمذي في القيامة، والدارمي في المقدمة، كما رواه ابن حنبل في مسنده.

فما تأمرنا؟ قال: «فوا ببيعة الأول فالأول، أعطوهم حقهم، فإن الله سائلهم عما استرعاهم»(١).

٥- أخرج مسلم في «صحيحه» قال: حدثنا يحيى بن أيوب وقتيبة بن سعيد وعلي بن حجر، قالوا: حدثنا إسماعيل وهو ابن جعفر عن العلاء عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «فضلت على الأنبياء بست: أعطيت جوامع الكلم، ونصرت بالرعب، وأحلت لي الغنائم، وجعلت لي الأرض طهوراً ومسجداً، وأرسلت إلى الخلق كافة، وختم بي النبيون»(٢).

وأما القرآن الكريم ففيه أيضاً نص صريح بالخاتمية هو:

قوله تعالى في سورة الأحزاب: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ۗ وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

وأما الآيات الدالة على العمومية، فإنها وإن لم تنص على الخاتمية باللفظ، فإنها تشمله في المفهوم كما أشرت، فإن قول الله سبحانه مثلاً ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ [سبأ: ٢٨]، دليل على أن محمداً ﷺ مبعوث إلى الناس جميعهم دون تحديد بزمان معين أو بمكان معين، وهذا يقتضي استمرار بعثته ورسالته إلى قيام الساعة دون الإشارة إلى قدوم نبي بعده، وكذا قوله سبحانه: ﴿ تَبَارَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا ﴾ [الفرقان: ١]، فإن صريح هذه الآية يشير إلى أن الغاية من إنزال الفرقان على محمد ﷺ ليكون للعالمين نذيراً، والعالمين هنا عامة تشمل المخلوقات جميعها، ولكن الإنذار المرافق لها خصصها بمطلق الإنسان أو مطلق من يعقل، فالآية

(١) رواه البخاري في صحيحه، كتاب أحاديث الأنبياء، ومسلم في كتاب الإمارة، باب الأمر بوفاء بيعة الخلفاء الأول فالأول، وابن ماجة في الجهاد، وأحمد بن حنبل في مسنده.

(٢) رواه مسلم في كتاب المساجد.

صريحة بأن الإنذار لا يختص بعالم دون عالم، أو بأمة دون أمة، بل بمطلق الناس أو من يعقلون بلا قيد ولا حد، وهذا يعني في مفهومه أن محمداً لن يأتي بعد رسالته رسالة أي أنها خاتمة الرسالات، فيكون محمد خاتم المرسلين، ولا يمكن صرف هذا المفهوم، وهذا المعنى لكلمة «العالمين» إلى غير ذلك إلا بقرينة صارفة عن هذا المعنى.

وحتى لو لم تفد هذه الآيات ما هدفنا إلى قوله، فإن آية واحدة تكفي لتعميم هذه القضية، أعني قضية ختم النبوة، لأن القرآن كله صادق لما مر، فجزؤه يقتضي أن يكون صادقاً، وإلا كنا مكذبين لصدق القرآن، ومعلوم أن النصوص الشرعية تؤكد كفر من أنكر حرفاً من القرآن، فضلاً عن آية أو سورة أو جزء.

على أنه قد يشكك مشكك في الآية التي ذكرناها في الدلالة على ختم النبوة وهي قوله: ﴿ مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ ﴾ [الأحزاب: ٤٠]، وموطن التشكيك هو موطن الدلالة نفسه، ويتركز في الكلمتين «خاتم» و«النبيين»(١).

أما التشكيك الوارد من جهة كلمة خاتم، فإن الخاتم لا يدل على انتهاء النبوة بوجوده ﷺ لتطرق الاحتمال إلى معنى كلمة «الخاتم» وما تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.

وتطرق الاحتمال يأتي من مفهوم كلمة «خاتم»، إذ ربما يكون معناه الحلية التي يزين بها المرء أصبعه، وعندئذ يصير معنى الخاتم بالنسبة لمحمد ﷺ أنه بلغ من الكمال مبلغاً حتى صار زينة الأنبياء فهو بينهم كأنه الخاتم يزين يد لابسه.

---

(١) معالم النبوة في القرآن الكريم ص ١٣١ - ١٣٤، وقد ورد مثل هذا التشكيك في الفكر الشيعي حيث نقل إلينا القاضي عياض مناقشة بين شيعي يدعى عبيد الله أو أخ له يكنى بأبي العباس وبين أبي عثمان ابن الحداد من علماء المالكية. انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك ـ الجزء الخامس ص ٨٣، تحقيق د. محمد بن شريفة، نشر وزارة الأوقاف المغربية.

كما قد يأتي احتمال آخر وهو جواز أن يكون المراد من خاتم النبيين أنه مصدق لهم ولما أنزل إليهم من الصحف والكتب كما هو المعتاد في عهده ﷺ وعهد غيره من أن تصديق الكتب والرسائل إنما يكون بخاتم خاص، فيصير إطلاق الخاتم عليه باستعارة المعنى الحقيقي له لأجل أنه خاتم النبيين ومصدقهم كالخاتم الذي تصدق به الكتب.

وأما التشكيك الوارد من كلمة «النبيين» فهو أن النبي غير الرسول، فإن سلم أن محمداً خاتم النبيين أي: آخرهم فلا يأتي بعده نبي، فلا يسلم أنه آخر الرسل حيث لا نص على ذلك، إذ إن منصب النبوة غير منصب الرسالة، فباب النبوة إن أغلق بنص الآية لا يستلزم إغلاق باب الرسالة، بل يبقى مفتوحاً على مصراعيه في وجه الأمة إلى أن تقوم الساعة أو يرد نص بإغلاقه.

والحق: أن الذوق اللغوي يأبى أن يكون النبي مشبهاً بالخاتم بين الرجال، فلم يعهد في العرف العربي استعارة الخاتم للإنسان للزينة أو للتصديق على وجه المجاز أو حتى على وجه الحقيقة، ولم يرد في قواميس اللغة ما يشير إلى هذا المصطلح.

على أن الاستعمال المجازي عامة يتوقف على أمرين :

أولهما: أن يكون هذا الاستعمال متعارفاً ومألوفاً بين أهل اللسان الواحد، وأن يكون مما لا يمجه الذوق السليم والطبع الغالب، وكلاهما منتفيان هنا.

وثانيهما: لا بد من وجود قرينة مقالية أو حالية صارفة للَّفظ عن معناه الحقيقي، وإذا انتفت هذه القرينة فيبقى استعماله مقصوراً على المراد الحقيقي منه ويحمل على المعنى الموضوع له أصلاً، والقرينة هنا أيضاً غير موجودة[1].

---

(١) انظر: معالم النبوة في القرآن الكريم ص ١٣٢.

هذا من الناحية اللغوية، أما من حيث تفسير الآية وعلاقتها بما سبقها من آيات فإنه من المستحيل أن يأتي معنى خاتم النبيين كما أرادوا، بل الذي يقتضيه سياق الآيات أن لا تفسر جملة «خاتم النبيين» إلا بمعنى من قد ختم سلسلة النبوة، ولو ذهبنا إلى ما أرادوا لصارت هذه الجملة في غير محلها ومخالفة لدعوى الآيات التي سبقتها والسياق العام للآيات جميعها، فإن هذه الآية وما سبقها جاءت في سياق الرد على اعتراضات الكفار والمنافقين التي أثاروها حول زواج النبي ﷺ من زينب بنت جحش رضي الله عنها.

وأما موضوع ختم «النبوة» وليس الرسالة فقد أشار الإمام الغزالي أنه وإن لم يمكن ادعاء استحالة هذا عقلاً من حيث مجرد اللفظ، إلا إن الإجماع على أن الأمة فهمت من هذا اللفظ ومن قرائن أحواله أنه أفهم عدم نبي بعد محمد ﷺ، وعدم رسول بعده أبداً، وأنه ليس فيه تأويل ولا تخصيص، ومنكر هذا يكون منكراً للإجماع[(١)].

إلا إن الشيخ القرطبي في تفسيره «الجامع لأحكام القرآن» اتهم الغزالي بأنه يريد بقوله هذا تشويش عقيدة المسلمين في ختم محمد ﷺ النبوة فقال: «وما ذكره الغزالي في هذه الآية وفي هذا المعنى في كتابه الذي سماه بالاقتصاد إلحاد عندي وتطرق خبيث إلى تشويش عقيدة المسلمين في ختم محمد ﷺ النبوة، فالحذر الحذر منه»[(٢)].

ويشير القرطبي نفسه نقلاً عن ابن عطية إلى أن هذه الألفاظ مجمع عليها عند جماعة المسلمين وأنها متلقاة على العموم التام مقتضية نصاً أنه لا نبي بعد محمد ﷺ[(٣)].

---

(١) انظر: الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٢٦.

(٢) الإمام القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ـ المجلد السابع ـ الجزء الرابع عشر ص١٩٦، نشر مؤسسة مناهل العرفان ـ بيروت.

(٣) الكتاب السابق ونفس الصفحة.

أما الشيخ السبحاني فيقول: «فلو فرض أنه أوصد باب النبوة وختم نزول الوحي إلى أي إنسان كما تصرح به لفظ «خاتم النبيين» فعند ذاك يختم باب الرسالة الإلـٰهية أيضاً بلا ريب، لأن الرسالة لا تهدف لسوى تنفيذ ما يتحمله النبي من جانب الله عن طريق الوحي، فإذا انقطع الوحي والاتصال بالمبدأ الأولي والاطلاع على ما عنده لا يبقى موضوع للرسالة أبداً، فإذا كان محمد خاتماً للنبيين أي مختوماً به الوحي والاتصال فهو خاتم الرسل والمرسلين طبعاً، لأن رسالة الإنسان من جانب الله سبحانه عبارة عن بيان أو تنفيذ ما أخذه عن طريق الوحي، فلا تستقيم رسالة أي إنسان من جانبه سبحانه إذا انقطع الوحي والاتصال به تعالى، ولا يقدر أن يقول أي ابن أنثى بالرسالة من ناحيته سبحانه إذا كانت النبوة موصدة باعترافه»[١].

وقد أورد الإمام الباقلاني جواباً على سؤال السائل: ما الذي يدل عندكم على منع نبي بعد نبيكم عليه السلام؟ بأن الخبر الوارد عنه وهو ما نقلته الأمة جمعاء بالتواتر من قوله: «لا نبي بعدي»[٢]، إذ نقل هذا الحديث خلفاً عن سلف حتى يصل إلى من شاهد النبي ﷺ وأنه أكد هذا القول وعراه عن كل قرينة توجب تخصيصه، وقرنه بكل ما أوجب العلم بعموم مراده للنفي لسائر الأنبياء بعده ممن ينسخ شريعته وممن لا ينسخها من العرب وغيرهم، وفي عصره وبعد وفاته وإلى أن يرث الله الأرض ومن عليها[٣]، ولا يرد على هذا القول اعتراض من يعترض بالقول لم قبلتم هذا من نبيكم ولم تقبلوه من غيره، فإنه ما دام حجة لكم، فإن مثله لازم أن يكون حجة لغيركم، أقول: لا يرد هذا الاعتراض لأن نبينا محمداً ﷺ حين تلفظ بهذا اللفظ الشريف لم ينقل عنه مترجماً أو مفسراً، بل نقل عنه بنصه مما أبعد عنه شبهة التحريف والوقوع في الخطأ،

(١) معالم النبوة في القرآن الكريم ص ١٣٥ - ١٣٦.

(٢) مر عرضه.

(٣) انظر: التمهيد ص ٢٠٩.

كما أن نص القرآن الكريم قد جاء مؤيداً للفظه الشريف، مع تعرية هذا اللفظ من كل ما يوجب تصديق نبي بعده، وأمر بتكذيب كل من يدعي النبوة بعده أو معه، وقرنه بما تقع الضرورة عنده إلى مراده.

فإن اعترض معترض بالقول بأنه لا يعلم بالضرورة أو بغيرها أن محمداً ادعى أنه خاتم الأنبياء وأنه لا نبي بعده، يرد عليه بأنه هذا الأمر غير خفي على أحد وقد نقل كل الأمة هذا القول خلفاً عن سلف نقلاً متواتراً لا يمكن دفعه، بل الأكثر أهمية من ذلك أنه يجب قتل كل من ادعى النبوة والرسالة بعد محمد، وهذا معروف ومتواتر بين سائر أهل الملل وغيرهم[(١)].

وقد ذكر الإمام البغدادي فرقة من الخوارج تعرف باليزيدية نسبة إلى يزيد بن أنيسة تزعم أن الله سبحانه يبعث في آخر الزمان نبياً من العجم، وينزل عليه كتاباً، ويدين بدينه الصابئة الذين ورد ذكرهم في القرآن ـ لا واسطة حران وواسط ـ وينسخ هذا الشرع شرع محمد ﷺ، وألزمهم الحجة بسؤالهم عن حجية القرآن، فإن أنكروها فقد أنكروا نبوة محمد ﷺ ابتداء، والمناظرة هنا تصبح في النبوة لا في أبدية الرسالة وعمومها، وإن آمنوا بالقرآن وحجيته ففيه إشارة إلى أن محمداً خاتم الأنبياء، وتواترت الأقوال عنه بذلك، ومنكر حجية القرآن والسنة كافر[(٢)].

وبعد، فإن كل الدلائل النقلية والعقلية المبنية عليها تشير إشارات صريحة لا غموض فيها ولا لبس إلى أن محمداً ﷺ قد ختم به النبوات، ولم يبق منها إلا المبشرات التي أعطاها الله للصالحين من أمة محمد ألا هي الرؤى الصالحة.

---

(١) التمهيد ص ٢١٠ - ٢١٢.

(٢) انظر: أصول الدين ص ١٦٢، والملل والنحل له أيضاً ـ ص ٧٨.

وكل من ادعى النبوة بعد محمد عليه الصلاة و السلام، فحجته واهية ضعيفة، ولم يستطع إقامة الدلالة بها على مدعاه.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن من بدهي الأمر أن يكون الذي أقام الدليل على صدق دعواه مصدقاً وأجدر بالاتباع من الذي ادعى دعوى ولم يقم عليها دليلاً أو يؤيدها بحجة قوية، ولا يكفي في إثبات صدق هذه الدعوى إثارة الشبهات على صدق الدعوى المؤيدة، فإن هذه الشبهات غير يقينية في نفسها فكيف تعطي اليقين لغيرها؟

أما نبوة محمد ﷺ في الفكر الفلسفي، فهي وإن أقر بها هذا الفكر لمحمد ﷺ كنبي إلا أنه يختلف عن الفكر الكلامي في نظرته إلى مفهومها، والخلاف فيها يبدو في لازم مذهب الفلاسفة من حيث أن النبوة عندهم مكتسبة كما مر، وما دامت مكتسبة فإن ذلك يعني تجويز النبوة بعد محمد ﷺ، وإن لم يجرؤ هؤلاء على القول بوجود نبي بعينه بعده.

وما يترتب على لازم مذهبهم في هذا الأمر خطير جداً من حيث عدد الرسل والأنبياء، ومن حيث استمرار النبوة في غير الوارد ذكرهم في القرآن الكريم إلى درجة أن إخوان الصفا اعتبروا الأنبياء ليسوا هم الذين نصت عليهم الأديان فقط، بل إن منهم من لم تنص عليه الأديان أو من نصت على رفضه، وعلى هذا فالحكماء والعلماء والفلاسفة من الأنبياء[1].

وليس ذلك عند إخوان الصفا وحدهم، بل يشمل هذا الفكر فلاسفة الفيض والإشراق عموماً، سواء الفلاسفة أنفسهم، أو فلاسفة المتصوفة كالسُّهرَوَردي وابن سبعين وغيرهما، وقد مر بحث هذا الموضوع تفصيلاً في الأبواب السابقة من هذا البحث.

---

(١) انظر: إخوان الصفا للدكتور عمر فروخ ص ١١٦.

على أننا لا نهمل القول بأن هؤلاء الفلاسفة لم يرد في كتبهم حسب اطلاعي أي عرض لنبوة محمد ﷺ من حيث إثباتها والرد على منكريها والبحث في عموميتها وخاتميتها، فهم إن بحثوا في مفهوم النبوة، كان بحثهم مجرداً، وإن ورد ذكر محمد ﷺ، فبدون التدليل على نبوته أو الرد على منكريها أو الحديث عن عموميتها أو ختاميتها.

إلا إن ابن رشد شذ عن هذه القاعدة قليلاً فأشار إلى نبوة سيدنا محمد ﷺ ودليلها، وأن هذا الدليل هو القرآن الكريم، حيث بين أن القرآن الكريم وحده هو دلالة صدق محمد ﷺ، وليس لخوارق العادات التي ظهرت على يده أي أثر في الدلالة على صدقه، وإنما ظهرت أثناء أحواله من غير أن يتحدى بها[1].

كما ناقش الشبهات التي يمكن أن ترد على القرآن الكريم من حيث إعجازه ودلالته على صدق ادعاء النبوة، وأشار إلى أن وظيفة الأنبياء وضع الشرائع بوحي من الله، وأن من وجد منه هذا الفعل فهو نبي وقد ثبت أن محمداً قد وجد منه فعل الرسل ـ وضع الشرائع بوحي من الله ـ فهو إذاً نبي.

والدليل على أنه نبي كما أشرت هو القرآن الكريم، ودلالة القرآن على ذلك يأتي عنده من وجوه:

الأول: أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مكتسبة أو متعلمة بل بوحي من الله.

الثاني: ما تضمنه من علوم غيبية أعلم عن وقوعها فوقعت.

الثالث: نظمه البديع الذي لم يصدر عن فكر وروية بشريين، فهو ليس من جنس نظم البلغاء المتكلمين بلسان العرب، سواء منه الأصيل أو المكتسب.

---

(١) انظر: الكشف عن مناهج الأدلة من ص ٢١٤ - ٢٢٣، ولا أعتقد بوجود داع للاستفاضة في شرح معتقد ابن رشد في النبوة لورود ذلك بالتفصيل في الأبواب السابقة.

وقد ناقش البند الأول من هذه البنود، ووقف على أن الشرائع التي تضمنها القرآن إنما هي بوحي من الله من عدة طرق منها: أن معرفة وضع الشرائع لا تنال إلا بعد معرفة أمور كثيرة منها: معرفة الله، والسعادة و الشقاء الإنسانيين، ومعرفة الأمور الإرادية التي يتوصل بها إلى السعادة، والأمور التي تعوق عن السعادة، وتورث الشقاء الأخروي، وهذا يستدعي طلب معرفة ماهية النفس وما جوهرها، وهل لها سعادة أو شقاء أخرويين أم لا، وما مقدار هذه السعادة أو الشقاء، وبأي مقدار تكون الحسنات سبباً للسعادة والسيئات سبباً للشقاء؟ وهذا كله لا يمكن استفادته بتعلم ولا صناعة ولا حكمة، ولما وجدت هذه كلها في القرآن الكريم على أتم ما يمكن، علم أن ذلك بوحي من الله.

ويؤكد هذا أنه ﷺ كان أمياً، ونشأ في أمة أمية بدوية، لم تمارس العلوم ولم ينسب إليها ذلك، ولا فحصوا في الموجودات على ما جرت به عادة اليونان وغيرهم من أهل العلم والحكمة.

وأيضاً قد يوقف على هذا بطريق آخر هو مقايسة شريعة محمد ﷺ بشريعة الأنبياء غيره فإن من قارن ما تضمنه القرآن الكريم من شرائع وقوانين وعلوم مفيدة للسعادة الأخروية مع ما تضمنته سائر الكتب، فإنه سيجد أن القرآن يفضلها بمقدار غير متناه إلى حد استدعاء وضع مجلدات كثيرة في هذا الموضوع، وهذا من أسباب القول بأن هذه الشريعة هي خاتمة الشرائع وعمومها.

أما الصوفية ـ وقد بينا مذاهبهم فيما مضى ـ فإنهم اهتموا بإعطاء محمد ﷺ من الصفات والأحوال أكثر من اهتمامهم بإثبات نبوته وعالمية رسالته وختمه للنبوة.

ومع أن قسماً منهم قد بين أن محمداً ﷺ خاتم الأنبياء وبه ختمت الشرائع، وكان ذلك من أشد ما تجرع الأولياء مرارته على رأي ابن عربي، إلا إن هناك نبوة من نوع

آخر لم تنته هي النبوة العامة التي تتحصل للأولياء والورثة، وهي التي ستدوم ما دامت السموات والأرض.

والذي يميز بعض الصوفية عن غيرهم من الصوفية المعتدلين وعن أهل السنة عموماً هو تناقضهم الواضح بين ما يدعونه من الإيمان بختم النبوة بمحمد عليه الصلاة والسلام وبين آرائهم في النبوة وما يتعلق بها بحيث نشعر أن النبوة لم تنقطع بمحمد عليه السلام، وأنها مستمرة والأنبياء مستمرون كما مر في سابق من هذا البحث.

وعلى العموم، فإن المتصوفة الذين عدوا أنفسهم من أهل السنة، لم يخالفوا أهل السنة في مفاهيمهم عن النبوة ولم يخرجوا عنها، إلا إنهم لم يبحثوا في نبوة محمد ﷺ تفصيلاً حتى أنك لو عدت إلى الشيخ الشعراني في كتابه «اليواقيت والجواهر» وقرأت ما كتبه عن نبوة سيدنا محمد ﷺ وإثباتها، وما يتعلق بالخاتمية والعمومية[1]، فلن تجد ما أثرناه في فصول هذا الباب من آراء كلامية، وأبحاث علمية تقودنا إلى الإيمان بأن محمداً نبي وأنه خاتم الأنبياء وأن رسالته للعالم أجمع، بل ستجد أبحاثاً متفرقة في النبوة بشكل عام وفي أفضلية محمد ﷺ وحقيقته وأموراً أخرى لا تقنع من يريد الاقتناع، ولا تؤنس إلا طبقة معينة من الناس وفئة خاصة من الذين آثروا الحقيقة على الشريعة كما يدعون.

غير أننا لا بد أن نتطرق إلى موضوع مهم يتصل بالذات النبوية الشريفة، وقد طرقه غلاة الشيعة والصوفية إلى حد جعل هؤلاء يعتقدون في محمد ﷺ أنه المتصرف في هذا الكون، أو أنه سبب وجود المخلوقات ومصدر الكائنات كما أشار إلى ذلك عبد الكريم الجيلي في كتابه «الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل» حيث يقول: «ولما كان محمد ﷺ أم الكتاب والمعني دون غيره بالخطاب، فافهم إن كنت من أولي الألباب، وخلق الله منه جميع العالم، كانت كل رقيقة منه أصلاً لحقيقة من حقائق الأكوان، وكان

---

(١) انظر: الجزء الثاني ص ١٨ - ٤١.

بجملته مظهراً لجملة الرحمن»[١].

بل يزداد الأمر إلى حد وصف محمد ﷺ بأنه خليفة الله على العالم أولاً وأبداً، وأنه لا بد أن يكون موصوفاً بجميع الصفات الإلٰهية إلا الوجوب الذاتي، ومتحققاً بكل الأسماء الإلٰهية ليعطي مظاهر الأسماء كلها ما يطلبونه، ويوصل كلاً منهم إلى كماله»[٢] أو هو عند ابن عربي ذلك «الإنسان الكامل الذي حاز خلاصة الكون كله، وأصبح مقابلاً للذات الإلٰهية فصار وحده مرآة للذات الإلٰهية»[٣]، وذلك أن محمداً ﷺ في نظره قد انفرد بأنه مجلي للاسم الجامع لجميع الأسماء الإلٰهية وتعيناتها، ولذا فقد كانت له مرتبة الجمعية المطلقة والتعين الأول الذي تعينت به الذات الأحدية فليس فوقه إلا ذات الله سبحانه[٤].

وقد كان عمدة هؤلاء القوم في الغلو في حقيقية سيدنا محمد ﷺ عدة أحاديث نبوية صحيحة لم يفهموها حق فهمها، أو أنهم لم ينظروا إليها إلا من خلال منهجهم في فهم النصوص فهماً باطنياً، بالإضافة إلى عدة أحاديث ظنوها صحيحة وليست كذلك، وتؤدي كلها في نظرهم إلى قدم ذاته ﷺ وقدم نبوته.

أما الأحاديث غير الصحيحة فمن مثل ما رووه عنه ﷺ من أنه قال: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» وأنه قال: «كنت نبياً ولا آدم ولا ماء ولا طين»[٥].

---

(١) انظر: الجزء الثاني ص ٣٦، الطبعة الثالثة ١٩٧٠، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

(٢) انظر: كتاب في علم التصوف للشيخ داود القيصري، من كتاب نصوص فلسفية ص ٢٧٤.

(٣) انظر: التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢١٣.

(٤) انظر: الكتاب السابق ص ٢١٤.

(٥) أشار الشيخ الزرقاني إلى أن هٰذين الحديثين باطلان ولا أصل لهما، انظر له: مختصر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق د. محمد بن لطفي الصباغ ص ١٦٠،الطبعة الأولى ١٩٨١ منشورات مكتب التربية العربي لدول الخليج ـ الرياض. كما أشار الشيخ العجلوني =

وقد قال الإمام ابن تيمية فيه: «وأما قوله: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» فلا أصل له ولم يروه أحد من أهل العلم بالحديث بهذا اللفظ وهو باطل، فإنه لم يكن بين الماء والطين إذ الطين ماء وتراب»(١).

كما روي حديث عن أبي هريرة رضي الله عنه عند قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مِيثَـٰقَهُمْ﴾ [الأحزاب: ٧] قوله ﷺ: «كنت أول النبيين في الخلق وآخرهم في البعث»(٢).

وأما الأحاديث الصحيحة التي اعتمدها هؤلاء لتأكيد مدعاهم فمن مثل قوله ﷺ: «كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد».

= إلى أن الإمام السخاوي قال: «وأما الذي يجري على الألسنة بلفظ: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين» فلم نقف عليه بهذا اللفظ فضلاً عن زيادة «كنت نبياً ولا آدم ولا ماء ولا طين» وقال الحافظ ابن حجر في بعض أجوبته عن الزيادة أنها ضعيفة والذي قبلها أقوى. وقال الزركشي: لا أصل له بهذا اللفظ، وقال السيوطي في الدرر: وزاد العوام: «ولا آدم ولا ماء ولا طين» لا أصل له أيضاً.

انظر: كشف الخفاء ومزيل الألباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس ـ الجزء الثاني ص ١٢٩.

(١) انظر: الفتاوى ـ المجلد الثاني ص ٢٣٩.

(٢) في الحديث كلام، فقد صححه السخاوي في المقاصد الحسنة، والمناوي في فيض القدير، والزرقاني في مختصر المقاصد الحسنة، إلا أن كثيرين من المحققين طعنوا في الحديث متناً وسنداً، إذ يقول فيه الشيخ الألباني أنه ضعيف للضعف الوارد في إسناده، من طريق أحد رواته وهو سعيد بن بشير حيث قال فيه ابن حبان: أنه كان رديء الحفظ فاحش الخطأ يروي عن قتادة ما لا يتابع عليه، ثم هناك علة أخرى لضعفه هي الانقطاع بين رواته أيضاً، فالحديث مروي عن سعيد بن بشير عن قتادة عن الحسن عن أبي هريرة مرفوعاً، والانقطاع هنا بين الحسن وبين أبي هريرة. انظر: سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة للشيخ ناصر الدين الألباني ـ المجلد الثاني ص ١١٥، الطبعة الثانية ١٤٠٤هـ، المكتبة الإسلامية ـ عمان. وقد أوفى الشيخ عذاب محمود الحمش هذا الحديث حقه في التحقيق، وحكم عليه في النهاية بأنه منكر الإسناد والمتن معاً، انظر له كتاب «النور المحمدي بين هدي الكتاب المبين وغلو الغالين» ص ٢٣، الطبعة الأولى ١٧٠٤هـ، دارا حسان والأماني للنشر والتوزيع ـ الرياض.

وقد ورد هذا الحديث من عدة طرق، فقد أخرجه الإمام أحمد من حديث عبد الله بن شقيق عن ميسرة الفجر قال: «قلت: يا رسول الله؟ متى كتبت نبياً؟ قال: وآدم بين الروح والجسد».

وأخرجه البيهقي في «دلائل النبوة» بلفظ: «متى كنت نبياً» عن عبد الله بن شقيق عن ميسرة الفجر، في جماع أبواب المبعث باب الوقت الذي كتب فيه محمد ﷺ نبياً.

وأخرجه الترمذي في كتاب المناقب، باب في فضل النبي ﷺ من حديث أبي هريرة بلفظ: «متى وجبت لك النبوة؟» كما رواه البيهقي من طريق أبي هريرة قال: سئل رسول الله ﷺ متى وجبت لك النبوة؟ قال: بين خلق آدم ونفخ الروح فيه» كما أوردها في رواية معاذ بقوله: «وفي رواية معاذ قال: سألت رسول الله ﷺ: متى كتبت نبياً؟ قال: «كتبت وآدم بين الروح والجسد»[(١)].

وقد أخرجه الإمام الطبراني عن ميسرة الفجر من طريق ابن عباس بلفظ: «كنت نبياً وآدم بين الروح والجسد»[(٢)].

كما أخرج الإمام أحمد في «مسنده» والبيهقي في «الدلائل» والحاكم في «المستدرك» من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إني عبد الله وخاتم النبيين وأبي منجدل في طينته وسأخبركم عن ذلك دعوة أبي إبراهيم وبشارة عيسى ورؤيا أمي التي رأت وكذلك أمهات النبيين يرين، وأن أم رسول الله ﷺ رأت حين وضعته نوراً أضاءت له قصور الشام ثم

---

(١) دلائل النبوة ـ الجزء الثاني ص ١٣٠.

(٢) فيض القدير ـ الجزء الخامس ص٥٣، وفيه أن الحاكم قال بصحته وأقره الذهبي، وقال الهيثمي: رجال أحمد والطبراني رجال الصحيح، وقال فيه الترمذي: هذا حديث حسن صحيح غريب من حديث أبي هريرة، كما صححه الشيخ الألباني.

تلا: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۝ وَدَاعِيًا إِلَى ٱللَّهِ بِإِذْنِهِۦ وَسِرَاجًا مُّنِيرًا ﴾ [الأحزاب: ٤٥-٤٦][١].

وقد أشار الشيخ عذاب الحمش إلى أن «هذه الأحاديث يشد بعضها بعضاً، فتصبح في حيز الصحيح المحتج به من الحديث، والمجمل منها أو المشكل يفسره الواضح والمبين إن كان ثمة شيء من هذا»[٢].

هذه الأحاديث وأمثالها من الأحاديث التي تشير إلى قدم النبي ﷺ وامتيازه على الخلق بأنه خلق من نور الله تمسك بها بعض الصوفية والشيعة وظهروا بأفكار جديدة في الفكر الإسلامي، ولكنها في حقيقتها مستمدة من الآراء والفلسفات والنظريات الدينية المختلفة[٣].

وخلاصة الفكرة التي ظهروا بها واستنتجوها من هذه الأحاديث: «أنه كان لمحمد عليه السلام وجود قبل وجود الخلق، وقبل وجوده الزماني في صورة النبي المرسل، وأن هذا الوجود قديم غير حادث»[٤]، وقد عبروا عن هذه الفكرة بالنور المحمدي أو بالكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية... إلخ.

---

(١) وقد روى الإمام أحمد الحديث بلفظ: «إني عبد الله وخاتم النبيين، وإن آدم عليه السلام لمنجدل في طينته، وسأنبئكم بأدل ذلك: دعوة أبي إبراهيم، وبشارة عيسى بي ورؤيا أمي التي رأت وكذلك أمهات النبيين يرين...»، وقال الحاكم في الحديث بأنه صحيح الإسناد، وأقره الذهبي، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد وقال: «رواه أحمد والطبراني والبزار، وأحد أسانيد أحمد رجاله رجال الصحيح غير سعيد بن سويد، وقد وثقه ابن حبان. انظر: هامش دلائل النبوة الجزء الأول ص٨٠، والجزء الثاني ص١٣٠، وكتاب النور المحمدي ص ٢٠.

(٢) انظر: النور المحمدي ص ٢١.

(٣) انظر: فصوص الحكم ـ الجزء الثاني ص ٣٢١.

(٤) الكتاب السابق ص ٣١٩.

والحقيقة المحمدية عند ابن عربي ـ وهو من أوائل من تكلم فيها من المتصوفة، بل هو من أظهرها في الفكر الصوفي ـ بناء على ما مر تعني أن لمحمد ﷺ حقيقتين: حقيقة كونية ميتافيزيقية، وحقيقة علمية غنوصية(١).

أما الأولى: فإن محمداً فيها يعتبر أكمل مجلي خلقي ظهر فيه الحق، بل هو مجلي للاسم الجامع لجميع الأسماء الإلـٰهية التي كل واحد من الموجودات مجلي لكل واحد منها، وهو الاسم الأعظم الذي هو «الله»، ولهذا فإن محمداً قد حاز مرتبة الجمعية المطلقة، ومرتبة التعين الأول الذي ليس فوقه سوى الذات الإلـٰهية.

ولهذه الحقيقة وظائف عند ابن عربي، فمن ناحية صلتها بالعالم هي مبدأ خلقه، إذ هي النور الذي خلقه الله قبل كل شيء وخلق منه كل شيء، أو هي العقل الإلهي الذي تجلى الحق فيه لنفسه، فكان هذا بمثابة أول مراحل التنزل الإلهي من صور الوجود، وهذا يذكرنا بمفهوم العقل الأول عند الفلاسفة والعقل الكلي عند أفلوطين، والمبدع الأول عند الإسماعيلية(٢).

ويأتي بعد هذا التعين الكلي المسمى عنده «أم الكتاب» أو «القلم الأعلى» أو «النور المحمدي» التعينات الجزئية التي ظهرت بعد أن رأى الحق نفسه في مرآة الحقيقة المحمدية، وانكشف له حقيقة ذاته وكمالاتها وما فيها من أعيان الممكنات التي لا تحصى، فأحب إظهار كمالاته في صور تكون بمثابة المرايا التي يرى فيها نفسه، فتنفصل هذه التعيينات من الحقيقة المحمدية بحسب التعينات الروحية إلى «العقول السماوية والأرواح العلوية والملائكة الكروبيين وأرواح الكمل من الأنبياء والأولياء، ثم تتنزل مراتب التعينات إلى تعين النفس الكلية المسماة باللوح المحفوظ، وتتنزل مراتب

(١) انظر: التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة ص ٢١٣.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ٢١٤.

التعينات في هذه النفس الكلية أيضاً ثم يأتي بعد ذلك عالم المثال، ثم عالم العناصر الذي هو آخر مراتب التنزلات، وكل متعين بالتعين الكلي من المجردات العقلية والنفوس السماوية وأرواح الأنبياء إلخ يفيض على ما تحته من التعينات الجزئية ويمده بالحياة ويدبره ويتصرف فيه»[١].

كما أن للحقيقة المحمدية صلة بالإنسان، حيث يعتبرها ابن عربي صورة كاملة للإنسان الكامل الذي يجمع في نفسه جميع حقائق الوجود، فالإنسان الكامل هو الكون الجامع، وهو عين جلاء مرآة العالم، إذ لما شاء الله أن يرى عينه في كون جامع ظهر الإنسان الكامل الذي له خاصيتان، الأولى خاصة به باعتباره إنساناً حادثاً، والثانية خاصة به باعتباره أزلياً أبدياً، «فهو الإنسان الحادث الأزلي والنشئ الدائم الأبدي، والكلمة الفاصلة الجامعة: قيام العالم بوجوده...»[٢]. فالعالم لا يزال محفوظاً ما دام فيه هذا الإنسان الكامل.

أما الحقيقة العلمية الغنوصية، فإنها تتعلق بالولاية، وتنتهي إلى خاتم الأولياء، وهي من هذا الجانب المنبع الذي يستمد منه الأنبياء والأولياء علومهم، بل هي مصدر جميع الشرائع والنبوات، ومصدر جميع الأولياء أو أفراد الإنسان الكامل.

ويلخص الدكتور أبو العلا عفيفي هذه الفكرة بقوله: «يعتبر ابن عربي ما يسميه الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي أصل الحياة الروحية في الوجود، والمنبع الذي يستمد منه الأنبياء والأولياء علومهم، أو الروح الذي ظهر في صور الأنبياء والأولياء من لدن آدم إلى النبي محمد نفسه، كما ظهر في صور الأولياء منذ وجدت الولاية، فجميع الأنبياء والأولياء صور أو مجال تجلت فيه الحقيقة المحمدية أو الروح المحمدي

---

(١) انظر: فصوص الحكم - الجزء الثاني ص ٢٩١.

(٢) انظر: الكتاب السابق ص ٥٠.

أو النور المحمدي كما يسميه أحياناً، وليس خاتم الأولياء سوى مجلي من المجالي التي لا تحصى لهذه الحقيقة، أما الفرق بين خاتم الأولياء وأي ولي آخر فهو أن خاتم الأولياء دون غيره هو المظهر الكامل للحقيقة المحمدية، والمجلي الذي تتمثل فيه هذه الحقيقة أكمل تمثيل، وفيه وحده يظهر الإرث المحمدي ظهوراً تاماً وهو آخر من يرث عن الحقيقة المحمدية علم الباطن إرثاً مباشراً»(١).

على أنا نجد توضيحات مباشرة تشير إلى أن المقصود بالحقيقة المحمدية ليس محمداً النبي أو الشخص الموجود في وقت ما كما ذهب إلى ذلك الدكتور أبو العلا عفيفي إذ يقول: «... هذا هو ما يقصده ابن عربي بالكلمة المحمدية، وهو شيء يختلف تمام الاختلاف عن شخصية النبي محمد ﷺ، بل ليس بينهما من الصلة إلا ما بين الحقيقة المحمدية وأي نبي من الأنبياء أو رسول من الرسل أو ولي من الأولياء»(٢)، بل الحقيقة المحمدية عنده هي حقيقة محمد القديمة التي تقابل العقل الأول عند أفلاطون، والكلمة عند المسيحيين والتي يشير ابن عربي إلى أنها المقصودة بحديث: «كنت نبياً وآدم بين الماء والطين»(٣).

وإذا كانت الحقيقة المحمدية عند ابن عربي في نظر الدكتور عفيفي هي حقيقة ميتافيزيقية محضة، خارجة عن حدود الزمان والمكان، فإنها عند الدكتور إبراهيم هلال حقيقة وجودية تعني حقيقة محمد ﷺ لا شخصه، وهو أول شيء فاض عن الله سبحانه ثم ما زال يتسلسل إلى أن ظهر في النبي محمد ﷺ فكان خاتم الأنبياء، وكذلك إلى الأولياء فظهرت فكرة خاتم الأولياء.

---

(١) التصوف الثورة الروحية في الإسلام ص ١٣٠.

(٢) فصوص الحكم ـ الجزء الثاني ص ٣٢١.

(٣) الكتاب السابق ص ٢٥.

وليس ابن عربي وحده الذي ذهب إلى الحقيقة المحمدية، فالحلاج أيضاً ممن ذهب إلى القول بأن لمحمد حقيقتين إحداهما: قديمة وهو النور الأولي الذي كان قبل الأكوان، والأخرى: حادثة وهي محمد ﷺ، وهذا أيضاً مما قال به الشيعة الذين استندوا إلى عدة أحاديث أوردوها في كتبهم[١] أبرزوا من خلالها أن نفس محمد أزلية وأنها من نور الله.

وإذا ما تأملنا في فكرة ابن عربي في الحقيقة المحمدية فإن ثمّة عدّة حقائق تظهر بوضوح من خلالها:

الأولى: أن القائلين بها متأثرون ولا شك بأفكار ونظريات ليست إسلامية «في هذا الوصف الإجمالي لما يسميه ابن عربي الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية عناصر مختلفة مستمدة من الفلسفة الأفلاطونية الحديثة والفلسفة المسيحية واليهودية، مضافاً إلى ذلك بعض أفكار من مذهب الإسماعيلية الباطنية والقرامطة»[٢].

الثانية: أن هذه الفكرة خطيرة جداً، لا تقل في خطورتها عن النظريات التي وضعها لاهوتيو النصارى في المسيح، وكذا اليهود وغيرهم، إذ ما الفرق بين مقصود النصارى في عيسى ابن مريم بأنه كلمة الله، وبين الكلمة المحمدية أو الحقيقة المحمدية؟ ويعني ذلك القول بقدم محمد سواء أكان هذا القدم لحقيقته أم لذاته، وكلا الأمرين باطل، إذ هو غلو لا يقره كتاب ولا سنة، وذهاب بالأحاديث إلى غير ما قصدته، فإن الأحاديث الثابتة التي اعتمدوا عليها لا يفهم منها قدم ذاته ونبوته ﷺ، وإنما المفهوم منها القدم في علم الله القديم بأن الله كتب نبوة محمد ﷺ، وآدم بين الروح والجسد، وكتابة نبوته لا تعني كونه وجوداً عينياً، يقول الإمام ابن تيمية في ذلك: «فأخبر ﷺ

---

(١) أورد الشيخ عذاب الحمش تسعة أحاديث اعتمدها الشيعة لتأكيد مدعاهم، وتتبعها بالبحث والتحقيق، فيمكن العودة إليها لمن أراد، انظر: النور المحمدي ص ٢٨ - ٤٥.

(٢) فصوص الحكم، الجزء الثاني ص ٣٢١.

أنه كتب نبياً حينئذ، وكتابة نبوته هو معنى كون نبوته، فإن كونه في التقدير الكتابي، ليس كوناً في الوجود العيني، إذ نبوته لم يكن وجودها حتى نبأه الله تعالى على رأس أربعين سنة من عمره ﷺ...»[١]، ويشير إلى ذلك في موضوع آخر في معرض حديثه عن الحديث المروي من طريق ميسرة بقوله: «... ولهذا يغلط كثير من الناس في قول النبي ﷺ في الحديث الصحيح الذي رواه ميسرة قال: قلت: يا رسول الله متى كنت نبياً؟ وفي رواية ـ متى كتبت نبياً؟ قال: وآدم بين الروح والجسد» فيظنون أن ذاته ونبوته وجدت حينئذ، وهذا جهل، فإن الله إنما نبأه على رأس أربعين سنة من عمره...

ومن قال أن النبي ﷺ كان نبياً قبل أن يوحى إليه فهو كافر باتفاق المسلمين، وإنما المعنى أن الله كتب نبوته فأظهرها وأعلنها بعد خلق جسد آدم، وقبل نفخ الروح فيه[٢].

الثالثة: يفهم من هذه الحقيقة القول بوحدة الأديان، إذ ما دامت هي مصدر النبوات والشرائع، فهي مصدر الأديان أيضاً وهذا يؤدي إلى القول بوحدتها، بل أدى ذلك إلى القول بوحدة الوجود وهذا واضح في فكر ابن عربي، وليس تفصيله هنا. وعلى العموم فإن القائلين بمفهوم الحقيقة المحمدية قد غالوا في تقديس سيدنا محمد ﷺ إلى حد إخراجه عن حقيقته التي وضعها الله وأقرها بنفسه حين قال: «قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي»[٣] وقال: «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى بن مريم، إنما أنا عبد الله فقولوا عبد الله ورسوله»[٤].

* * *

(١) انظر: الفتاوى ـ الجزء الثاني ص ١٤٩.

(٢) الكتاب السابق ـ الجزء الثامن ص ٢٨٢ - ٢٨٣، وانظر كذلك الجزء الثاني ص ١٤٨، ٢٣٧.

(٣) الكهف آية ١١٠.

(٤) رواه البخاري ومسلم.

تعقيبٌ ونقد

تميَّزَ هذا الباب عن سابقيه بعدة قضايا هامة وحساسة، ذلك أنه تحدَّث عن النبوّة كتطبيق عملي لا كمفهوم نظري، فإن الأبواب الثلاثة السابقة تحدثت عن النبوة حديثاً نظرياً بينت فيه أركان االنبوة ومقوماتها وأهميتها وجوازها أو وجوبها وكيفية تحققها سواء أكانت هبة واصطفاء أم تدرجاً في مراحل العقل البشري ليتمكن من الاتصال بالعقل السماوي.

كما بينت هذه الأبواب دلالة صدق النبوة، وما به يكون النبي نبياً، وكيف يتم الإيحاء إليه وما ينبغي عليه عمله، وما هي صفاته اللازمة له... إلخ.

وجاء هذا الباب الرابع ـ تطبيقاً عملياً للأبواب السابقة، بحيث يمكن القول في هذه الرسالة بأبوابها بأنها دراسة لمفهوم النبوة منهجاً وتطبيقاً.

وإذا ما أردنا تطبيق هذا الكلام على القضية التي أشرنا إليها ـ أعني أن الباب الرابع تطبيق عملي للأبواب السابقة ـ نقول:

محمد ﷺ ادعى أنه نبي، أوحى الله إليه بعد أن اصطفاه واختاره ليكون للعالمين نذيراً، وأيده بالقرآن الكريم الذي توافرت فيه أوجه الإعجاز، بالإضافة إلى ما يدخل تحت مفهوم المعجزة من قضايا.

وليس ذلك فحسب، بل إن محمداً زاد على جميع الأنبياء بأمرين: أنه إلى الناس كافة، وأنه خاتم النبيين، وهذا يعني إضافة أدلة جديدة على أدلة إثبات النبوة للأنبياء،

فإن كل نبي بعثه الله كان يحتاج في الدلالة على نبوته إلى ما يؤيدها، سواء أكانت هذه الدلالة بوحي العقل أم بوحي السماء، أما سيدنا محمد ﷺ، فإنه بالإضافة إلى احتياجه إلى مثل ما احتاج إليه الأنبياء للدلالة على نبوتهم يحتاج إلى الدلالة على أنه خاتم الأنبياء وأن رسالته عامة إلى الخلق كافة، ومن هنا كانت معارضته قوية، ولدد الخصومة شديداً، سيما عند المتعصبين لشريعتي موسى وعيسى. أما الذين لم يكونوا يؤمنون بالدين السماوي أصلاً، فسيّان عندهم أكان خاتماً أم لا فهم كافرون بمبدأ النبوة ابتداء، وإذا ما آمنوا فلن يكون إيمانهم إلا عن اقتناع، وإذا حصل هذا فسيشمل جميع الادعاءات التي ادعاها النبي.

ولمن يكن علماء المسلمين ليحتاجوا إلى كد أذهانهم، وبذل وسعهم في إقامة الدلالة على هـٰذين الأمرين اللذين امتاز بهما نبيهم عليه الصلاة والسلام لو أن اليهود والنصارى آثروا رضوان الله سبحانه فاتبعوا هذا النبي الذي وصفته كتبهم، ولم يعاندوا أو يكذبوا أو يحرفوا.

وقد أدى تكذيبهم لدعوى رسول الله في أنه خاتم الأنبياء ورسالته عامة إلى الخلق كافة إلى ابتداع بعض الشبهات وإثارة الشكوك حول رسالة محمد ﷺ بعامة، فحاول المشككون الطعن في معجزته الخالدة (القرآن الكريم) وأثاروا شبهات لا تقف أمام المتمكنين من العلم، ظناً منهم أن التشكيك في معجزته هو تشكيك في نبوته، وليس ذلك فحسب، بل شككوا في ذاته وأحاطوها بأسيجة من التساؤلات والأقاويل التي يظن السذج ـ إن سمعوها ـ أنها لا يمكن أن تكون في نبي أو تصدر عن نبي، فضلاً عن رفض ما أخبر به ﷺ أو ما وقع منه من خوارق تؤيد وتؤكد مدعاه بحجة أنها غير يقينية، وما تطرق إليه الاحتمال بطل به الاستدلال.

كل هذا وغيره حصل بسبب هاتين الدعوتين، وأعتقد أنه لولاهما لما تعرض محمد ﷺ لكل هذه الحملات، ويؤيد ما ذهبت إليه: أن الأنبياء من قبله لم يتعرضوا لإنكار نبواتهم من قبل المؤمنين بالنبوة ابتداء، وإنما كان إيذاؤهم وتعذيبهم على يد منكريها، ولم نقرأ عن أمة آمنت بنبي من الأنبياء قد اعترضت على غيره من الأنبياء إلا أمتي اليهود والنصارى اللتين اعترضتا على دين محمد ﷺ، بينما لم تعترضا على أنبياء الأمم السابقة لنبيهما.

ومن أجل هذا كله، فإن علماء المسلمين على اختلاف اتجاهاتهم، قد توجهوا نحو هذه الشكوك والشبهات وناقشوها مناقشات مستفيضة، وردوا على كل ما يتوهم دليلاً، وليس ذلك فقط، بل ربما تخيلوا بعض الشبهات وافترضوها على ألسنة المنكرين، وردوا عليها معتمدين في ردودهم وفي أدلتهم على النصوص السمعية أو العقلية المبنية على النص، سواء أكانت هذه النصوص من كتب هؤلاء أعني من التوراة والإنجيل وغيرهما، أو من القرآن الكريم والسنة النبوية.

ولعل أهم ما يميز هذا الباب هو: تعاضد النقل والعقل فيه في إثبات نبوة سيدنا محمد عليه السلام وتلاقي علمي الكلام والأصول في الرد على مانعي النسخ، ومنكري حجية الأحاديث الآحادية، كما امتاز أيضاً بتفرد علماء الكلام في بحث عالمية رسالة محمد وخاتميته هو، إذ لا يوجد للفلاسفة أو للمتصوفة أثر يذكر في هذا الباب لا في الإثبات ولا في الدفاع والرد على الشبهات.

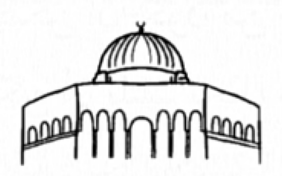
وكما قلت في سابق من هذا البحث فإن الفلسفة بحثت في مفهوم النبوة بحثاً عقلياً مجرداً لا يستتند إلى المفاهيم التي طرحها النقل، دون تخصيص نبي بعينه بالبحث وإقامة الأدلة على نبوته.

وأما التصوف، فإن المعتدل منه لم يخرج في تصوره لنبوة سيدنا محمد عن تصور أهل السنة والجماعة، وإن كان لم يورد الأدلة على تصوره هذا، وربما كان السبب في ذلك هو انشغال أصحابه بمستجدات التصوف من أحوال ومقامات وانزواء للعبادة ومراقبة النفس وأحوالها، ولكن التصوف الفلسفي، وإن لم يبحث في نبوة محمد ﷺ وامتيازها على غيرها فإنه بحث في حقيقة محمد، وأوغل في تصوراته لها إلى حد جعل محمداً في فكره أساس الوجود ومنبع الحياة وخلاصة سر الكون والاسم الأعظم، وتلاقى هذا التصور مع المفاهيم غير الإسلامية في تصوره لنشأة المخلوقات وبالذات مع الفكر الفيضي.

كما ترتب على القول بهذا التصور أمور غير مقبولة عقلاً ولا شرعاً، تؤدي إلى كفر المؤمن بها.

وكما قلت في بداية هذا التعقيب، فإن نبوة سيدنا محمد ﷺ قد وضعت جميع ما قيده علماء الكلام من مفاهيم عن النبوة على المحك، فكانت نبوته امتحاناً لهذه المفاهيم، وابتلاءً لواضعيها، وتمحيصاً للفكر الأصيل من الدخيل.





اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيِّك
محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها

الخاتمة

من الواضح وقد استبان لنا مفهوم النبوة في الفكر الإسلامي بعامة، أن عدة تصورات ومفاهيم قد ظهرت من خلال هذا البحث، وأن القدرة على إصدار حكم يقيني على ضرورة النبوة للبشر أو عدمها قد باتت ممكنة، لا بل مستطاعة، وأصبح من المستطاع أيضاً بيان الرأي الصائب من الفاسد فيما يتعلق بالنبوة من أفكار، والتأكد من صدق القضية القائلة بأن محمداً ﷺ رسول إلى الخلق كافة، وقد ختمت به الرسالات.

وقد تبين لنا أيضاً أن علماء الكلام والفلاسفة والصوفية على اختلاف فئاتهم ومناهجهم وأفكارهم يجمعون على ضرورة النبوة وأهميتها للبشرية، وإن اختلفوا في تصورها والحكم عليها بالوجوب أو بالجواز.

وعلى الرغم من اتفاق هؤلاء جميعاً على الإقرار بالنبوة وأهميتها، فإن من الصعب القول بأنهم اتفقوا على أمر غير هذا في هذا الموضوع، كما أنه من الصعب القول بأن ثمة علاقة ما بين الكلام والفلسفة، علاوة على القول بأن الفلسفة هي الأصل في علم الكلام، فإن علم الكلام لا يمكن أن يكون من خلال هذا البحث قسماً من أقسام الفلسفة أو قسيماً لها، ولا يمكن أن يلتقيا بحال من الأحوال لا في التصور ولا في العرض ولا في الاستدلال، فإن منهج الفلاسفة في بحث النبوة يعتمد العقل أساساً، والنقل من الفلسفات الأخرى بينما يعتمد منهج المتكلمين في بحثها على النقل المعتمد أساساً على الكتاب والسنة، وشتّان ما بين هٰذين المنهجين في طرح التصورات أو في التماس النتائج المبنية على هذه التصورات.

أما الصوفية، فقد استبان لنا من خلال طرحهم لأفكارهم، أنهم لم يمتازوا بمنهج معين أو تصور مغاير لأحد المنهجين السابقين، فإن الفكر الصوفي لم يأت بجديد في مفهوم النبوة إلا ما ظهر فيه من أفكار حول الولاية وعلاقتها بالنبوة، أما ماهية النبوة وحقيقتها، فإن هذا الفكر لم يخل من أن يكون تبعاً للفكر الكلامي أو للفكر الفلسفي.

وإزاء هذا، فإن الاختلاف بين الفكر الكلامي والفكر الفلسفي في موضوع النبوة ومتعلقاتها اختلاف جوهري:

١- فإذا كانت النبوة في الفكر الكلامي هبة واصطفاء من الله، فهي في الفكر الفلسفي مرتبة من المراتب الإنسانية التي يمكن الوصول إليها بالتدرج في مراحل العقل البشري صعداً حتى يتم الاتصال بالعقل الفعال.

٢- وإذا كانت النبوة في الفكر الكلامي تحصل للنبي بلا طلب ولا تكلف ودون علم مسبق فإنها في الفكر الفلسفي تتم ببذل جهد قائم على المجاهدات النفسية والبدنية.

٣- وإذا كان النبي في الفكر الكلامي قد صنعه الله على عينه، وأعده إعداداً خاصاً، فإنه عند الفلاسفة لا بد أن يجتهد في تنقية نفسه من الكدورات وتصفيتها من شهوات الجسد ونوازع الشر، فإن صفات النبي في الفكر الفلسفي تكتسب بالمجاهدة والزهد والنسك.

٤- وإذا كان الوحي في الفكر الكلامي اتصالاً مباشراً بين النبي المرسل وبين الله سبحانه بإحدى الطرق المعروفة في الكتاب والسنة، فإنه في الفكر الفلسفي عبارة عن إيحاءات نفسية أو اتصال صاعد من العقل البشري إلى العقل الملكي بعد عدة سلسلة عمليات عقلية.

٥- وإذا كانت المعجزة في الفكر الكلامي من الله ابتداءً أظهرها على يد النبي تصديقاً لدعواه فهي في الفكر الفلسفي لا تعدو كونها ظاهرة طبيعية ممكنة الحصول لمن قدر عليها، وأثراً من آثار اتصال العقل المستفاد (البشري) بالعقل الفعال.

٦- وكما أن صفات النبي في الفكر الكلامي هبة من الله، فإن العصمة أيضاً هبة من الله عندهم، بينما في الفكر الفلسفي كسب للنبي أو لغيره ممن أخذ نفسه بنوع من المجاهدات.

٧- وبينما نجد النبي في الفكر الكلامي أفضل المخلوقات، فإن الفيلسوف في الفكر الفلسفي أفضل من النبي، وكذا الولي عند بعض المتصوفة.

٨- وإذا بحث الفكر الكلامي في النبوة ومتعلقاتها بحثاً تفصيلياً كاد أن لا يترك شاردة ولا واردة إلا بحثها، نجد الفكر الفلسفي يكتفي بعرض النبوة عرضاً عاماً دون تفصيل فيها، أو إقامة الدليل عليها، سوى ما نجده من بيان ضرورتها وأهميتها للبشر عند بعضهم.

٩- وإذا ختمت النبوة في الفكر الكلامي بمحمد ﷺ، وأقيم الدليل عليها، فإن الفكر الفلسفي ترك المجال مفتوحاً للوصول إليها، أما الفكر الصوفي الفلسفي، فقد شذ إذ جعل الولي الخاتم أو الوارث أو المحقق لا ينقطعون أبداً، إذ الولاية لا تنقطع والرسالة قد انقطعت.

١٠- كما شذ بعض أصحاب الفكر الصوفي الفلسفي في نظرتهم إلى محمد ﷺ وإعطائه من الصفات والأحوال أكثر من اهتمامهم بإثبات نبوته وعالمية رسالته وختمه للنبوات.

١١- وفيما يتعلق بنبوة محمد ﷺ، فقد كان من الواضح أن الفكر الكلامي قد دافع عنها أمام منكريها ورافضيها دفاعاً عقلياً قوياً، بينما لم نجد في الفكر الفلسفي أي أثر لهذا الدفاع، أو حتى تأكيد نبوته وعالميتها وخاتميتها.

وأخيراً: فإنه مما لا شك فيه أن من صنف كتاباً فقد استهدف، ومن أحسن فقد استعطف، ومن أساء فقد استقذف[1]، وإنني إذ أقدم هذا المجهود المتواضع الذي لا أدعي فيه الوصول إلى الكمال، ولا تحقيق المعجزات أو خوارق العادات بقدر ما أشعر فيه بالتقصير والعجز، وقلة الحيلة، فإنني لأرجو الله السميع أن يلهمني الصواب والرشاد، وأن يجزي خيراً كل من أهدى إلي عيوبي، وأرشدني إلى الصواب، وباعد بيني وبين الخطأ.

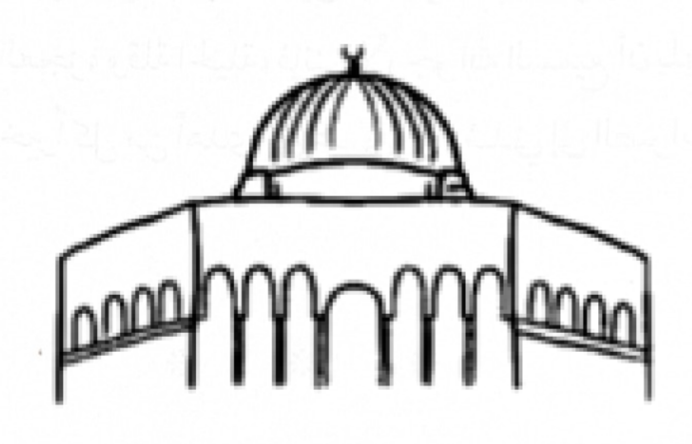
* * *

---

(١) من كتاب زهر الآداب وثمر الألباب للقيرواني.







اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيّك
محمد ﷺ وارحمها وفـرّج كربتها

المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- الكتاب المقدس (العهدين القديم والجديد).

-أ-

ابن أبي العز (علي بن علي بن محمد).

١- شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق جماعة من العلماء - الطبعة الرابعة، بيروت ١٣٩١هـ.

ابن الأثير (مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري).

٢- النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي - نشر المكتبة الإسلامية لصاحبها رياض الشيخ.

ابن باجة (أبو بكر محمد بن يحيى).

٣- تدبير المتوحد، تحقيق د. معن زيادة - الطبعة الأولى، دار الفكر الإسلامي، ودار الفكر - بيروت ١٩٧٨.

ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم).

٤- الرسالة التدمرية في التوحيد والأسماء والصفات والقضاء والقدر - مكتبة التراث الإسلامي - القاهرة.

٥- مجموع الفتاوى - مطابع دار العربية للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، تصوير الطبعة الأولى ١٣٩٨هـ.

٦- جامع الرسائل، تحقيق د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، القاهرة، مطبعة المدني ١٩٦٩.

٧- الرد على المنطقيين، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت.

٨- موافقة صحيح المنقول لصريح العقول، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ١٩٨٥.

٩- النبوات، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨٢.

ابن جزي (محمد بن أحمد بن محمد).

١٠- تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق د. عبد الله محمد الجبوري ـ نشر جامعة بغداد ١٩٩٠.

ابن حبان (محمد بن حبان البستي).

١١- الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب الأمير علاء الدين ابن بلبان الفارسي، تحقيق شعيب الأرناؤوط، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٨٨.

ابن حزم

١٢- النبذة الكافية في أحكام أصول الدين، تحقيق محمد أحمد عبد العزيز، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨٥.

١٣- الفصل في الملل والأهواء والنحل، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر ـ بيروت ١٩٧٥.

١٤- الدرة فيما يجب اعتقاده، تحقيق د. أحمد بن ناصر بن محمد المحمود، ود. سعيد بن عبد الرحمن بن موسى القزقي، الطبعة الأولى، مكتبة التراث ـ مكة المكرمة ـ ١٩٨٨.

الحافظ ابن حجر (شهاب الدين أحمد بن علي).

١٥- فتح الباري بشرح صحيح البخاري، نشر رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد ـ السعودية.

ابن خلدون (عبد الرحمن بن خلدون).

١٦- المقدمة، الطبعة الرابعة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١٧- لباب المحصل في أصول الدين، نشر الأب الأغوسطيني لوسيالوروميو ـ دار الطباعة المغربية ـ تطوان ١٩٥٢.

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن رشد الحفيد).

١٨- تهافت التهافت، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثانية، دار المعارف ـ القاهرة.

١٩- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة ـ دار المعارف، القاهرة.

٢٠- مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق د. محمود قاسم، الطبعة الثالثة، مكتبة الأنجلو ـ القاهرة ١٩٦٩.

ابن سبعين (عبد الحق بن إبراهيم بن محمد بن نصر).

٢١- رسائل ابن سبعين، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ـ القاهرة ١٩٦٥.

٢٢- بد العارف، تحقيق د. جورج كتورة، الطبعة الأولى، نشر داري الأندلس والكندي ـ بيروت ١٩٧٨.

ابن سينا (أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي).

٢٣- تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، الطبعة الأولى، مطبعة هندية ـ القاهرة، ١٩٠٨.

٢٤- الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثانية، دار المعارف ـ القاهرة.

٢٥- أحوال النفس، تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، الطبعة الأولى، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة ١٩٥٢.

٢٦- النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلـٰهية، الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت ١٩٨٥.

٢٧- الشفاء، الطبيعيات، النفس، تحقيق د. جورج قنواتي وسعد زايد، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة، ١٩٧٥.

ابن زكريا (أحمد بن فارس).

٢٨- معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

ابن عجيبة (أحمد بن محمد بن عجيبة الحسني).

٢٩- إيقاظ الهمم في شرح الحكم، الطبعة الأولى ـ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر ١٩٦١.

ابن العربي (محمد بن عبد الله بن محمد الإشبيلي).

٣٠- أحكام القرآن، تحقيق محمد علي البجاوي، الطبعة الثانية (تصوير طبعة عيسى البابي الحلبي ـ القاهرة ١٩٦٧، دار الفكر ـ بيروت.

ابن عربي (محيي الدين محمد بن علي بن محمد الطائي).

٣١- الفتوحات المكية، دار صادر ـ بيروت.

٣٢- فصوص الحكم، تحقيق د. أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي ـ بيروت.

ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن).

٣٣- مجرد مقالات الأشعري،تحقيق دانيال جيما ريه، دار المشرق ـ بيروت.

ابن كثير (عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي).

٣٤- تفسير القرآن العظيم، دار إحياء الكتب العربية.

ابن كمونة (سعيد بن منصور).

٣٥- الجديد في الحكمة، تحقيق حميد مرعيد الكبيسي، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية ـ بغداد، ١٩٨٢.

ابن ماجة (عبد الله بن محمد بن يزيد القزويني).

٣٦- سنن ابن ماجة، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، داء إحياء التراث العربي، ١٩٧٥.

ابن المرتضى (أحمد بن يحيى).

٣٧- القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق د. البير نصري نادر، دار المشرق- بيروت ١٩٨٥.

ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي).

٣٨- لسان العرب، دار صادر للطباعة والنشر- بيروت، ١٩٥٦.

ابن الهمام (كمال الدين بن الهمام).

٣٩- المسامرة بشرح المسايرة، المكتبة التجارية الكبرى- القاهرة.

أبو ريان (د. محمد علي).

٤٠- أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السُّهرَوَردي، الطبعة الثانية، دار الطلبة العرب- بيروت، ١٩٦٩.

أبو داود (الإمام أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق).

٤١- سنن أبي داود، تحقيق الشيخ أحمد سعد علي، الطبعة الأولى، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٩٥٢.

أحمد (د. محمد شريف أحمد).

٤٢- فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين، منشورات وزارة الثقافة العراقية ١٩٨٠.

أحمد (إبراهيم خليل).

٤٣- محمد في التوراة والإنجيل والقرآن، مكتبة الوعي العربي- القاهرة.

إخوان الصفاء وخلان الوفاء.

٤٤- رسائل إخوان الصفا، المكتبة التجارية الكبرى- مصر ١٩٢٨.

الإسفراييني (أبو المظفر ساهفور بن طاهر بن محمد).

٤٥- التبصير في الدين وتمييز الفرق الناجية عن الفرق الهالكين، تحقيق محمد بن زاهد الكوثري، الطبعة الأولى- نشر عزت العطار الحسيني ١٩٤٠.

الإسكندراني (سعيد بن حسن).

٤٦- مسالك النظر في نبوة سيد البشر، تحقيق س.أ. واتسون، مكتبة الزهراء ـ القاهرة.

الأشتياني (الميرزا أحمد).

٤٧- لوامع الحقائق في أصول العقائد، دار المعرفة ـ بيروت، ١٩٧٩.

الأشعري (أبو الحسن علي بن إسماعيل).

٤٨- أصول أهل السنة والجماعة (رسالة أهل الثغر)، تحقيق د. محمد السيد الجليند، مطبعة التقدم ـ القاهرة.

٤٩- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الثانية، مكتبة النهضة العصرية ـ القاهرة، ١٩٦٩.

الأصفهاني (شمس الدين بن محمد بن عبد الرحمن).

٥٠- شرح مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار للبيضاوي، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية، عمر حسين الخشاب ١٣٢٣هـ.

الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد).

٥١- المفردات في غريب القرآن، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة ـ بيروت.

الألباني (محمد ناصر الدين).

٥٢- سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، الطبعة الثانية، المكتبة الإسلامية ـ عمان ١٤٠٤هـ.

آل ياسين (د. جعفر).

٥٣- فيلسوفان رائدان ـ الكندي والفارابي، الطبعة الأولى، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ١٩٨٠.

الآمدي (سيف الدين علي بن أبي علي).

٥٤- غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسين محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية ـ القاهرة، ١٩٧١.

٥٥- المبين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق د. حسن محمود الشافعي ـ القاهرة، ١٩٨٣.

الآلوسي (شهاب الدين محمود البغدادي).

٥٦- روح المعاني في تفسير القرآن، المطبعة المنيرية ـ القاهرة.

الألوسي (د. حسام محيي الدين).

٥٧- دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، الطبعة الأولى، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ـ بيروت، ١٩٨٠.

٥٨- فلسفة الكندي وآراء القدامى والمحدثين فيه ـ دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت ١٩٨٥.

آل محمود (عبد الله بن زيد).

٥٩- الإيمان بالأنبياء بجملتهم وضعف حديث أبي ذر، الطبعة الثانية، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ـ قطر، ١٩٨٢.

الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد).

٦٠- المواقف في علم الكلام، عالم الكتب ـ بيروت، مكتبة المتنبي ـ القاهرة، مكتبة سعد الدين ـ دمشق.

ـ ب ـ

الباقلاني (القاضي أبو بكر بن الطيب البصري).

٦١- الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، الطبعة الأولى، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٨٦.

٦٢- تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ١٩٨٧.

البخاري (الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة).

٦٣- صحيح البخاري، تحقيق محمد النواوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ومحمد خفاجي، مكتبة النهضة الحديثة ـ مكة المكرمة ١٣٧٦هـ.

البدخشي (أحمد بن حسن).

٦٤- شرح البدخشي، مناهج العقول، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ـ بيروت ١٩٨٤.

بدوي (د. عبد الرحمن).

٦٥- مذاهب الإسلاميين، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين ـ بيروت، ١٩٧٩.

البرموني (الشيخ كريم الدين).

٦٦- تنقيح روضة الأزهار ومنية السادات الأبرار، مكتبة الطلبة والطالبات ـ ليبيا.

برنابا (الإنجيل).

٦٧- إنجيل برنابا، ترجمة خليل سعادة، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح ـ القاهرة.

البزدوي (محمد بن عبد الكريم).

٦٨- أصول الدين، تحقيق د. هانز بيترلنس، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة، ١٩٦٣.

بسيوني (د. إبراهيم).

٦٩- الإمام القشيري، سيرته، آثاره، مذهبه في التصوف، مجمع البحوث الإسلامية ـ القاهرة، ١٩٧٢.

البيضاوي (ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد).

٧٠- طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق عباس سليمان، الطبعة الأولى، دار الجيل ـ بيروت، والمكتبة الأزهرية للتراث ـ القاهرة، ١٩٩١.

البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر).

٧١- الفرق بين الفرق، الطبعة الثانية، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، ١٩٧٧.

٧٢- أصول الدين، الطبعة الأولى، مدرسة الإلهيات بدار الفنون التركية ـ إستانبول.

٧٣- الملل والنحل، تحقيق د. البير نصري نادر الطبعة الثانية، دار المشرق ـ بيروت.

بلاثيوس (آسين).

٧٤- ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة د. عبد الرحمن بدوي، نشر مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٥.

البهي (د. محمد).

٧٥- تاريخ الفكر الإسلامي، الطبعة الثانية، مكتبة وهبة ـ القاهرة، ١٩٨١.

٧٦- الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، الطبعة الرابعة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٧.

البوطي (محمد سعيد رمضان).

٧٧- كبرى اليقينيات الكونية، الطبعة الثانية، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، ١٣٩٠هـ.

البيطار (محمد بهجة).

٧٨- حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٧٢.

البيجوري (الشيخ إبراهيم).

٧٩- تحفة المريد على جوهرة التوحيد، عيسى البابي الحلبي وشركاه ـ القاهرة.

البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد).

٨٠- تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة، دائرة المعارف العثمانية ـ حيدر آباد، ١٩٥٨.

البيهقي (أحمد بن الحسين).

٨١- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، طبعة ثانية، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٨٥.

٨٢- دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، تحقيق د. عبد المعطي قلعجي، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٥.

- ت -

الترمذي (الإمام أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة).

٨٣- الجامع الصحيح، تحقيق د. عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر - بيروت.

التفتازاني (مسعود بن عمرو بن سعد الدين).

٨٤- شرح المقاصد، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة.

٨٥- شرح العقائد النسفية، تصوير عن طبع تركية قديمة ١٣٢٦هـ.

التفتازاني (د. أبو الوفا الغنيمي).

٨٦- مدخل إلى التصوف الإسلامي، الطبعة الثانية، دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٦.

٨٧- علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة، ١٩٧٩.

٨٨- ابن سبعين وفلسفته الصوفية، الطبعة الأولى، دار الكتاب اللبناني - بيروت، ١٩٧٣.

التلمساني (محمد بن الهاشمي).

٨٩- مفتاح الجنة في شرح عقيدة أهل السنة، الطبعة الأولى، مطبعة الترقي، ١٩٦٠.

التهانوي (محمد علي الفاروقي).

٩٠- كشاف اصطلاحات الفنون، منشورات شركة خياط للكتب والنشر.

التويجري (حمود بن عبد الله).

٩١- فتح المعبود في الرد على ابن محمود، الطبعة الأولى، مطبعة المدينة، ١٩٧٩.

- ج -

جار الله (زهدي).

٩٢- المعتزلة، طبعة ثانية، الأهلية للنشر والتوزيع - بيروت، ١٩٧٤.

الجرجاني (أبو الحسن علي بن محمد).

٩٣- التعريفات، تحقيق د. عبد الرحمن عميرة، الطبعة الأولى، عالم الكتب - بيروت، ١٩٨٧.

الجويني (أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله).

٩٤- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق أسعد تيم، الطبعة الأولى، مؤسسة الكتب الثقافية ـ بيروت، ١٩٨٥.

٩٥- العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة، ١٩٧٨.

الجيلاني (عبد القادر بن موسى بن عبد الله).

٩٦- الغنية لطالبي طريق الحق عز وجل، تحقيق فرج توفيق الوليد، مكتبة الشرق الجديد ـ بغداد.

الجيلي (عبد الكريم).

٩٧- الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، الطبعة الثالثة، مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٠.

-ح-

الحاكم (أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري).

٩٨- المستدرك على الصحيحين، نشر دار الكتاب العربي ـ بيروت.

الحامدي (إسماعيل بن موسى بن عثمان).

٩٩- حواش على شرح الكبرى للسنوسي، الطبعة الأولى، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر، ١٩٣٦.

الحديدي (د. محمد أبو النور).

١٠٠- عصمة الأنبياء والرد على الشبه الموجهة إليها، مطبعة الرسالة.

الحسيني (هاشم معروف).

١٠١- الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، الطبعة الأولى، دار القلم ـ بيروت، ١٩٧٨.

الحكيم (د. سعاد).

١٠٢- المعجم الصوفي، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ـ بيروت، ١٩٨١.

الحلو (عبده).

١٠٣- ابن رشد، الطبعة الأولى، دار الشروق ـ بيروت، ١٩٦٠.

الحلي (الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر).

١٠٤- شرح تجريد الاعتقاد، مطبعة الوفاق ـ صيدا، ١٣٥٣هـ.

الحمش (عذاب محمود).

١٠٥- النور المحمدي بين هدي الكتاب المبين وغلو الغالين، الطبعة الأولى، دار حسان ودار الأماني للنشر ـ الرياض، ١٤٠٧هـ.

الحموي (ياقوت).

١٠٦- معجم البلدان، نشر دار صادر ـ بيروت.

حوى (الشيخ سعيد).

١٠٧- الرسول «ﷺ»، الطبعة الرابعة، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٧٩.

ـ خ ـ

الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد).

١٠٨- الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق د. نيبرج، (طبعة جديدة) مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة.

ـ د ـ

١٠٩- دائرة المعارف الإسلامية، تحرير إبراهيم زكي خورشيد ورفقاه، دار الشعب ـ القاهرة.

داود (بروفسور عبد الأحد).

١١٠ - محمد في الكتاب المقدس، الطبعة الأولى، ترجمة فهمي شما، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية ـ قطر، ١٩٨٥.

الدارمي (أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن).

١١١ - سنن الدارمي، نشر دار الفكر ـ بيروت.

الدهلوي (ولي الله).

١١٢ - حجة الله البالغة، تحقيق الشيخ السيد سابق، دار الكتب الحديثة ـ القاهرة.

الديريني (عبد العزيز).

١١٣ - طهارة القلوب والخضوع لعلام الغيوب، على هامش كتاب نزهة المجالس ومنتخب النفائس، الطبعة الثانية، مطبعة التقدم العلمية، ١٣٢٩هـ.

- ر -

الرازي (محمد بن أبي بكر بن عبد القادر).

١١٤ - مختار الصحاح، الطبعة الرابعة، وزارة المعارف ـ القاهرة، طبعة المطبعة الأميرية، ١٩٣٨.

الرازي (فخر الدين محمد بن عمر الخطيب).

١١٥ - مفاتيح الغيب (التفسير الكبير) الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي ـ بيروت.

١١٦ - معالم أصول الدين، نشر مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة.

١١٧ - النبوات وما يتعلق بها، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة.

١١٨ - الأربعين في أصول الدين، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ـ القاهرة.

١١٩ - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، تحقيق د. حسين آتاي، الطبعة الأولى، مكتبة التراث ـ القاهرة، ١٩٩١.

١٢٠- عصمة الأنبياء، الطبعة الاولى، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨١.

١٢١- شرح الإشارات، الطبعة الأولى، المطبعة الخيرية ـ القاهرة، ١٣٢٥هـ.

الراغب (الإمام محمد).

١٢٢- سفينة الراغب ودفينة المطالب، المطبعة الخديوية ـ بولاق ١٢٨٢هـ.

رضا (محمد رشيد).

١٢٣- الوحي المحمدي، الطبعة التاسعة، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٧٩.

ـ ز ـ

الزبيدي (محمد مرتضى).

١٢٤- تاج العروس، دار ليبيا للنشر والتوزيع ـ بنغازي.

الزركانْ (محمد صالح).

١٢٥- فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية، دار الفكر ـ بيروت.

الزرقاني (محمد عبد العظيم).

١٢٦- مناهل العرفان في علوم القرآن، دار إحياء الكتب العربية ـ القاهرة، ١٩٤٣.

الزرقاني (محمد بن عبد الباقي).

١٢٧- مختصر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تحقيق محمد بن لطفي الصباغ، الطبعة الأولى، مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٨١.

الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر).

١٢٨- الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، الطبعة الثانية، مطبعة الاستقامة ـ القاهرة، ١٩٥٢.

زينة (حسني).

١٢٩- العقل عند المعتزلة، الطبعة الأولى، دار الآفاق الجديدة ـ بيروت، ١٩٧٨.

الزيدي (القاسم بن محمد بن علي).

١٣٠- الأساس لعقائد الأكياس، تحقيق د. البير نصري نادر، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر ـ بيروت، ١٩٨٠.

- س -

سالم (د. محمد رشاد سالم).

١٣١- مقارنة بين الغزالي وابن تيمية، الدار السلفية، ١٩٧٥.

السامرائي (د. عبد الرزاق سلوم).

١٣٢- الغلو والفرق الغالية، الطبعة الثالثة، دار واسط للنشر ـ العراق، ١٩٨٨.

السامرائي (محمد فاضل).

١٣٣- نبوة محمد من الشك إلى اليقين، الطبعة الثانية، مكتبة القدس ـ بغداد، ١٩٨٣.

السبحاني (الشيخ جعفر).

١٣٤- معالم النبوة في القرآن، بقلم جعفر الهادي، الطبعة الثانية، دار الأضواء ـ بيروت، ١٩٨٤.

السرخسي (محمد بن أحمد).

١٣٥- أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، دار الطباعة للنشر ـ بيروت.

سرور (طه عبد الباقي).

١٣٦- التصوف الإسلامي والإمام الشعراني، الطبعة الثانية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر ـ القاهرة، ١٩٥٢.

السفاريني (محمد بن أحمد).

١٣٧- لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرق المرضية، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي ـ بيروت، ودار الخاني ـ الرياض، ١٩٩١.

السلمي (أبو عبد الرحمن).

١٣٨ - طبقات الصوفية، تحقيق نور الدين شربية، الطبعة الثالثة، مطبعة الخانجي ـ القاهرة، ١٩٨٦.

السماوي (مهدي).

١٣٩ - الإمامة في ضوء الكتاب والسنة، دار الجيل للطباعة ـ القاهرة، ١٩٧٧.

السُّهروَردي (يحيى بن حبش بن أميرك).

١٤٠ - هياكل النور، تحقيق د. محمد علي أبو ريان، الطبعة الأولى، المكتبة التجارية الكبرى ـ مصر، ١٩٥٧.

١٤١ - اللمحات، تحقيق إميل المعلوف، دار النهار للنشر ـ بيروت، ١٩٦٩.

سيالكوتي (عبد الحكيم بن شمس الدين).

١٤٢ - حاشية سيالكوتي على الخيالي على شرح العقائد للتفتازاني، طبعة تركية قديمة، ١٢٤١هـ.

ـ ش ـ

الشبرخيتي (إبراهيم بن عطية).

١٤٣ - الفتوحات الوهبية لشرح الأربعين حديثاً النووية، الطبعة الثانية، المطبعة الأزهرية ـ القاهرة، ١٩٢٩.

الشعراني (عبد الوهاب بن أحمد بن شهاب الدين).

١٤٤ - اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، الطبعة الأولى ١٣٥١هـ.

شمالي (عبده).

١٤٥ - دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها، الطبعة الرابعة، دار صادر ـ بيروت، ١٩٦٥.

الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم).

١٤٦- نهاية الأقدام في علم الكلام، تحقيق ألفرد جيوم.

١٤٧- الملل والنحل، الطبعة الأولى، مكتبة الحسين التجارية ـ القاهرة، ١٩٤٨.

الشيبي (د. كامل مصطفى).

١٤٨- الصلة بين التصوف والتشيع، الطبعة الثانية، دار المعارف ـ القاهرة.

ـ ص ـ

الصابوني (نور الدين أحمد بن محمود بن بكر).

١٤٩- البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين،تحقيق د. فتح الله خليف، دار المعارف ـ القاهرة، ١٩٦٩.

الصافي (د. محيي الدين).

١٥٠- قضية التوفيق بين الدين والفلسفة، الطبعة الأولى، مكتبة الأزهر، ١٩٧٨.

صبري (الشيخ مصطفى).

١٥١- موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين، المكتبة الإسلامية لصاحبها الحاج رياض الشيخ، ١٩٥٠.

صليبا (د. جميل).

١٥٢- المعجم الفلسفي، الطبعة الاولى، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، ١٩٧١.

١٥٣- تاريخ الفلسفة العربية، الطبعة الثانية، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، ١٩٧٣.

الصوفي (عبد العظيم جودة فياض).

١٥٤- تيسير الوصول إلى المختار من علم الأصول، مطبعة الحرية ـ القاهرة، ١٩٦٣.

ـ ط ـ

الطالبي (عمار).

١٥٥- آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ـ الجزائر.

الطهراني (هاشم الحسيني).

١٥٦- توضيح المراد: تعليقة على شرح تجريد الاعتقاد، مكتبة المفيد.

الطهطاوي (محمد عزت إسماعيل).

١٥٧- محمد نبي الإسلام في التوراة والإنجيل والقرآن، مطبعة التقدم ـ القاهرة.

الطوسي (محمد بن الحسن).

١٥٨- الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، منشورات جمعية منتدى النشر ـ النجف الأشرف، ١٩٧٩.

الطوسي (أبو نصر السراج).

١٥٩- اللمع، تحقيق د. عبد الحليم محمود وطه سرور، دار الكتب الحديثة ـ مصر، ومكتبة المثنى ـ بغداد، ١٩٦٠.

ـ ع ـ

العبد (د. عبد اللطيف محمد).

١٦٠- الإنسان في فكر إخوان الصفا، مكتبة الأنجلو ـ القاهرة.

عبد الجبار (القاضي عبد الجبار الهمداني).

١٦١- المغني في أبواب العدل و التوحيد، الجزء الخامس عشر، تحقيق د. محمود الخضيري، ود. محمود قاسم، الدار العصرية للتأليف والنشر، ١٩٦٦.

١٦٢- تنزيه القرآن عن المطاعن، الشركة الشرقية للنشر والتوزيع ـ بيروت.

١٦٣- شرح الأصول الخمسة، تحقيق د. عبد الكريم عثمان، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة ـ القاهرة ١٩٦٥.

١٦٤- المختصر في أصول الدين، ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، الجزء الأول، تحقيق محمد عمارة، نشر دار الهلال ـ القاهرة.

١٦٥- فرق وطبقات المعتزلة، تحقيق د. علي سامي النشار وعصام الدين محمد علي، دار المطبوعات الجامعية - الإسكندرية ١٩٧٢.

عبد الحميد (د. عرفان).

١٦٦- الفلسفة الإسلامية، دراسة ونقد، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٩٨٤.

عبد الرزاق (الشيخ مصطفى).

١٦٧- تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثالثة، لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ١٩٦٦.

عبده (الشيخ محمد).

١٦٨- حاشيته على شرح العضدية للدواني (الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والمتكلمين) تحقيق د. سليمان دنيا، عيسى البابي الحلبي، الطبعة الأولى، ١٩٥٨.

١٦٩- رسالة التوحيد، تحقيق محمود أبو رية، الطبعة الرابعة، دار المعارف - مصر.

عثمان (د. عبد الكريم).

١٧٠- نظرية التكليف، آراء القاضي عبد الجبار الكلامية، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٩٧١.

العجلوني (محمد بن إسماعيل).

١٧١- كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، الطبعة الخامسة، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٩٨٨.

العراقي (د. محمد عاطف).

١٧٢- النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد، دار المعارف - القاهرة، ١٩٦٨.

عفيفي (د. أبو العلا).

١٧٣- التصوف، الثورة الروحية في الإسلام، الطبعة الأولى، دار المعارف - القاهرة، ١٩٦٣.

العلوي (جمال الدين).

١٧٤ - رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، دار الثقافة ـ بيروت، ودار النشر المغربية ـ الدار البيضاء، ١٩٨٣.

عليان (د. رشدي) ورفيقه د. قحطان الدروي.

١٧٥ - أصول الدين الإسلامي، طبعة أولى، دار الحرية للطباعة والنشر، ١٩٧٧.

عليش (الشيخ محمد).

١٧٦ - هداية المريد لعقيدة أهل التوحيد، مطبعة محمد أفندي مصطفى، ١٣٠٦هـ.

عياض (القاضي عياض بن موسى اليحصبي).

١٧٧ - الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق محمد أمين قرة علي ورفقاه، مكتبة الفارابي، ومؤسسة علوم القرآن ـ دمشق.

١٧٨ - ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تحقيق د. محمد بن شريفة، نشر وزارة الأوقاف المغربية.

العيني (بدر الدين محمود بن أحمد).

١٧٩ - عمدة القاري شرح صحيح البخاري (بدون طبعة أو تاريخ أو ناشر).

- غ -

غرابة (د. حمودة).

١٨٠ - ابن سينا بين الدين والفلسفة، مجمع البحوث الإسلامية ـ القاهرة، ١٩٧٢.

الغزالي (الإمام أبو أحمد محمد بن محمد).

١٨١ - إحياء علوم الدين، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

١٨٢ - الرسالة اللدنية، من مجموعة القصور العوالي من رسائل الإمام الغزالي، نشر مكتبة الجندي ـ القاهرة.

١٨٣ - المستصفى من علم الأصول، الطبعة الأولى، المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة، ١٩٣٧.

١٨٤- المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

١٨٥- تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الخامسة، دار المعارف ـ مصر.

١٨٦- مقاصد الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، الطبعة الثانية، دار المعارف ـ مصر.

١٨٧- قواعد العقائد، تحقيق موسى محمد علي، الطبعة الثانية، عالم الكتب ـ بيروت، ١٩٨٥.

١٨٨- إلجام العوام عن علم الكلام، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي ـ بيروت، ١٩٨٥.

١٨٩- الاقتصاد في الاعتقاد، الطبعة الأولى، دار الأمانة ـ بيروت، ١٩٦٩.

١٩٠- المنقذ من الضلال، تحقيق د. جميل صليبا ود. كامل عياد، الطبعة السادسة، مطبعة جامعة دمشق، ١٩٦٠.

ـ ف ـ

الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان).

١٩١- إحصاء العلوم، مطبعة السعادة ـ القاهرة، ١٩٣١.

١٩٢- آراء أهل المدينة الفاضلة، الطبعة الثانية، مطبعة حجازي ـ القاهرة، ١٩٤٨.

١٩٣- عيون الحكمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الطبعة الثانية، دار القلم ـ بيروت، ووكالة المطبوعات ـ الكويت، ١٩٨٠.

الفراء (القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن محمد).

١٩٤- المعتمد في أصول الدين، تحقيق د. وديع زيدان حداد، دار المشرق ـ بيروت.

الفرت (د. محمد أبو الغيط) ورفيقه د. محمد رواس قلعة جي.

١٩٥- العقيدة الإسلامية في مواجهة المذاهب الهدامة، الطبعة الأولى، دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع ـ الكويت.

فرغل (يحيى هاشم).

١٩٦- نشأة الآراء والمذاهب والفرق الكلامية، مجمع البحوث الإسلامية ـ القاهرة، ١٩٧٢.

فروخ (د. عمر).

١٩٧- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين ـ بيروت، ١٩٧٢.

١٩٨- ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٥٩.

١٩٩- إخوان الصفا، درس، عرض، تحليل، الطبعة الثالثة، دار الكتاب العربي ـ بيروت ١٩٨١.

الفيروزآبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب).

٢٠٠- القاموس المحيط، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، مؤسسة روزين شلهوب، ١٩١٣.

٢٠١- بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، الجزء الخامس، تحقيق عبد العظيم الطحاوي، المكتبة العلمية ـ بيروت.

الفيومي (أحمد بن محمد بن علي).

٢٠٢- المصباح المنير، المكتبة العلمية ـ بيروت.

ـ ق ـ

القاري (ملا علي بن سلطان).

٢٠٣- شرح الفقه الأكبر، الطبعة الثانية، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٥.

قاسم (د. محمد ......)

٢٠٤- ابن رشد وفلسفته الدينية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٤.

٢٠٥- دراسات في الفلسفة الإسلامية، الطبعة الخامسة، دار المعارف ـ القاهرة، ١٩٧٣.

القرطبي (محمد بن أحمد الأنصاري).

٢٠٦- الجامع لأحكام القرآن، نشر مؤسسة مناهل العرفان ـ بيروت.

القرطبي (موسى بن ميمون).

٢٠٧- دلالة الحائرين، تحقيق د. حسين آتاي، نشر مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة.

القشيري (عبد الكريم بن هوازن).

٢٠٨- الرسائل القشيرية، تحقيق فير محمد حسن، منشورات المكتبة العصرية ـ بيروت.

٢٠٩- الرسالة القشيرية، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، ١٩٧٢.

القيصري (داود).

٢١٠- في علم التصوف (من ضمن كتاب نصوص فلسفية)، تحقيق د. عثمان أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٦.

ـ ك ـ

كارادوفو (البارون).

٢١١- الغزالي، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٩.

الكاشاني (عبد الرزاق بن أحمد).

٢١٢- اصطلاحات الصوفية، تحقيق د. عبد اللطيف محمد العبد، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية ـ القاهرة، ١٩٧٧.

كحالة (عمر رضا).

٢١٣- الفلسفة الإسلامية وملحقاتها، مطبعة الحجاز ـ دمشق، ١٩٨٤.

الكردي (د. راجح عبد الحميد).

٢١٤- نظرية المعرفة بين الدين والفلسفة، مخطوط «رسالة دكتوراة».

الكردي (محمد أمين).

٢١٥- تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب، الطبعة التاسعة، ١٣٧٢هـ.

الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسني).

٢١٦- الكليات، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة ـ بيروت، ١٩٩٢.

الكلاباذي (أبو بكر محمد بن إبراهيم بن يعقوب).

٢١٧- التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق محمد أمين النواوي، الطبعة الأولى، نشر مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٦٩.

الكلنبوي (إسماعيل).

٢١٨- حاشية الكلنبوي على الجلال من العقائد، إستانبول، ١٣٠٧هـ.

الكلوذاني (محفوظ بن أحمد بن الحسن بن الخطاب).

٢١٩- التمهيد في أصول الفقه، تحقيق د. محمد مفيد أبو عمشة، الطبعة الأولى، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، جامعة أم القرى ـ مكة المكرمة، ١٩٨٥.

الكليني (محمد بن يعقوب).

٢٢٠- الأصول من الكافي، تصحيح علي أكبر غفاري، دار الأضواء ـ بيروت، ١٩٨٥.

الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق)

٢٢١ ـ رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي ـ القاهرة، ١٩٥٠.

كيالي (سامي).

٢٢٢- السُّهروَردي، سلسلة نوابغ الفكر العربي، دار المعارف ـ القاهرة، ١٩٦٦.

ـ ل ـ

اللالكائي (هبة الله بن الحسين بن منصور).

٢٢٣- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق د. أحمد سعد حمدان، دار طيبة للنشر والتوزيع ـ الرياض.

اللقاني (عبد السلام).

٢٢٤- إتحاف المريد بجوهرة التوحيد، تحقيق محمد يوسف الشيخ، مكتبة القاهرة، ١٩٦٠.

اللوة (العربي).

٢٢٥- الرائد في علم العقائد، مطبعة كريماديس ـ تطوان، ١٩٧٣.

-م-

المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية ـ دمشق.

٢٢٦- أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، مجمع اللغة العربية ـ جمهورية مصر العربية.

٢٢٧- المعجم الفلسفي، الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ القاهرة، ١٩٧٩.

الماتريدي (محمد بن محمد بن محمود).

٢٢٨- التوحيد، تحقيق د. فتح الله خليف، الطبعة الثانية، دار المشرق ـ بيروت.

الماوردي (أبو الحسن علي بن محمد).

٢٢٩- أعلام النبوة، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية ـ بيروت، ١٩٨٦.

المبارك (الشيخ محمد).

٢٣٠- نظام الإسلام العقيدة والعبادة، الطبعة الرابعة، دار الفكر، ١٩٧٥.

محمود (د. فوقية حسين).

٢٣١- مقالات في أصالة المفكر المسلم، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي ـ القاهرة، ١٩٧٦.

مذكور (د. إبراهيم).

٢٣٢- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، الطبعة الثالثة، دار المعارف ـ القاهرة.

مرحبا (د. محمد عبد الرحمن).

٢٣٣- من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، الطبعة الأولى، منشورات عويدات ـ بيروت، ١٩٧٠.

مروة (د. حسين).

٢٣٤- النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، الطبعة الثانية، دار الفارابي ـ بيروت.

مسلم (الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري).

٢٣٥- صحيح مسلم بشرح النووي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت.

المعتزلي (أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري).

٢٣٦- المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

المظفر (محمد رضا).

٢٣٧- عقائد الإمامية، الطبعة الثانية، المطبعة العالمية ـ القاهرة، ١٩٧٣.

مغنية (محمد جواد).

٢٣٨- معالم الفلسفة الإسلامية، الطبعة الثانية، دار العلم ـ بيروت، ١٩٧٣.

الشيخ المفيد (محمد بن محمد بن النعمان).

٢٣٩- تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد «شرح عقائد الصدوق»، دار الكتاب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٣.

٢٤٠- أوائل المقالات في المذاهب المختارات، دار الكتاب الإسلامي ـ بيروت، ١٩٨٣.

المكلاتي (أبو الحجاج يوسف بن محمد).

٢٤١- لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول، تحقيق د. فوقية محمود، الطبعة الأولى، دار الأنصار ـ القاهرة، ١٩٧٧.

المناوي (عبد الرؤوف).

٢٤٢- فيض القدير شرح الجامع الصغير، الطبعة الثانية، دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٧٢.

المنوفي (محمود أبو الفيض).

٢٤٣- جمهرة الأولياء وأعلام أهل التصوف، الطبعة الأولى، مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع ـ القاهرة، ١٩٦٧.

٢٤٤- التصوف الإسلامي الخالص، دار نهضة مصر للطباعة والنشر.

موسى (د. محمد يوسف).

٢٤٥- بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، الطبعة الثانية، دار المعارف ـ القاهرة.

ـ ن ـ

النابلسي (الشيخ عبد الغني).

٢٤٦- الفتح الرباني والفيض الرحماني، تعليق الأب أنطونيوس شبلي اللبناني، الطبعة الكاثوليكية ـ بيروت، ١٩٦٠.

النشار (د. علي سامي).

٢٤٧- نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف ـ القاهرة.

نصر (سيد حسين).

٢٤٨- ثلاثة حكماء مسلمين، ترجمة صلاح الصاوي، دار النهار للنشر ـ بيروت، ١٩٧١.

النووي (زكريا بن شرف).

٢٤٩- بستان العارفين، تحقيق محمد الحجاز، الطبعة الثانية، مكتبة دار الدعوة ـ سوريا، ١٣٩٩هـ.

نيكولسون (رينولد).

٢٥٠- في التصوف الإسلامي وتاريخه، تعريب وتعليق د. أبو العلا عفيفي، لجنة التأليف والترجمة ـ القاهرة، ١٩٦٩.

ـ هـ ـ

الهجويري (أبو الحسن علي بن عثمان).

٢٥١- كشف المحجوب، تحقيق د. إبراهيم الدسوقي شتا، دار التراث العربي للطباعة، ١٩٧٤.

هلال (د. إبراهيم).

٢٥٢- التصوف الإسلامي بين الدين والفلسفة، الطبعة الأولى، دار النهضة العربية ـ القاهرة، ١٩٧٥.

٢٥٣- نظرية المعرفة الإشراقية وأثرها في النظرة إلى النبوة، دار النهضة العربية، ١٩٧٧.

الهندي (رحمة الله).

٢٥٤- إظهار الحق، إدارة إحياء التراث الإسلامي ـ قطر.

ـ و ـ

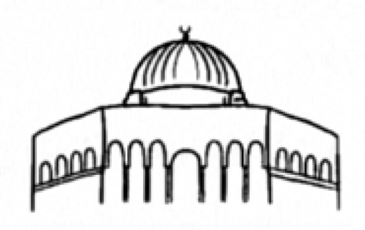
٢٥٥- الكتاب التذكاري لشيخ الإشراق السُّهروَردي في الذكرى المئوية الثامنة لوفاته، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

ـ ي ـ

اليازجي (د. كمال).

٢٥٦- الموجز في مسائل الفلسفة العربية في العصر الوسيط، الطبعة الأولى، الدار المتحدة للنشر ـ بيروت، ١٩٧٥.

* * *



اللهم نَجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِـ أمة نبيِّك
محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها

فهرس المحتويات

الموضوع — الصفحة

الباب الثاني

في إثبات النبوة

الباب الثالث

في العصمة وصفات الأنبياء

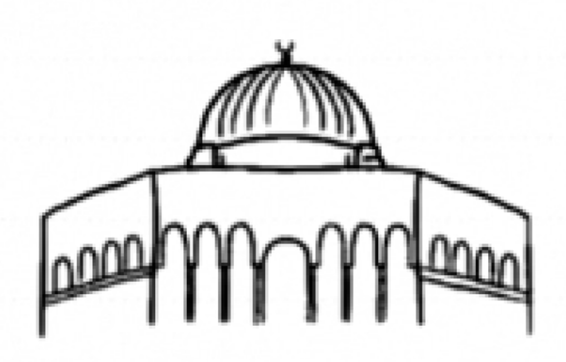
الباب الرابع

في نبوة محمد ﷺ





لَا غَالِبَ إِلَّا الله



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في
كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيِّك
محمـــد ﷺ وارحمها وفـــرّج كربتها



هذا الكتاب

إنها لسياحةٌ في عالم خاصٍ له هيبته ومنزلتُه وخصوصيته تأخذنا بها هذه الصفحات، حين تتناول قضية من القضايا العميقة المؤثرة في الوعي الإنساني، والتاريخ البشري عبر العصور؛ هي «قضية النبوة»؛ وذلك بمنظار ثلاثة من الجماعات هي جماعات المتكلمين والفلاسفة والصوفية.

حيث توقف فيها الباحث بتأنٍّ عند «مفهوم النبوة وحكم إرسال الرسل»، و«إثبات النبوة»، و«العصمة وصفات النبي»، و«نبوة محمد ﷺ»، وفعل ذلك مستحضراً الحرصَ على الأمانة المقتضية ـ عند بيان فكر كلّ جماعة ـ الرجوعَ إلى ما كتبوا هم أنفسهم، والموازنة بين آرائهم، وتنحية الآراء المتطرفة المبثوثة بين جنبات جماعاتهم؛ مع بيان مستند كل رأي ودليله، وبيان الراجح منها، بالاعتماد على الكتاب والسنة أولاً، وعلى أدلة العقل ثانياً.

وبيّن الباحث الكريم أنّ علماء الكلام والفلاسفة والصوفية على اختلاف فئاتهم ومناهجهم وأفكارهم يجمعون على ضرورة النبوة وأهميتها للبشرية، مع شدة اختلافهم في تصورها والحكم عليها، وتباين آرائهم في أبعاض مباحثها.



اللهم نجِّ المستضعفين من المؤمنين في كل مكان ، اللهم الطف بِ أمة نبيّك محمد ﷺ وارحمها وفرّج كربتها







هاتف : 00962 6 46 46 199
فاكس : 00962 6 46 46 188
ص.ب : 183479 عمّان 11118 الأردن
info@daralfath.com • www.daralfath.com


9 789957 233068